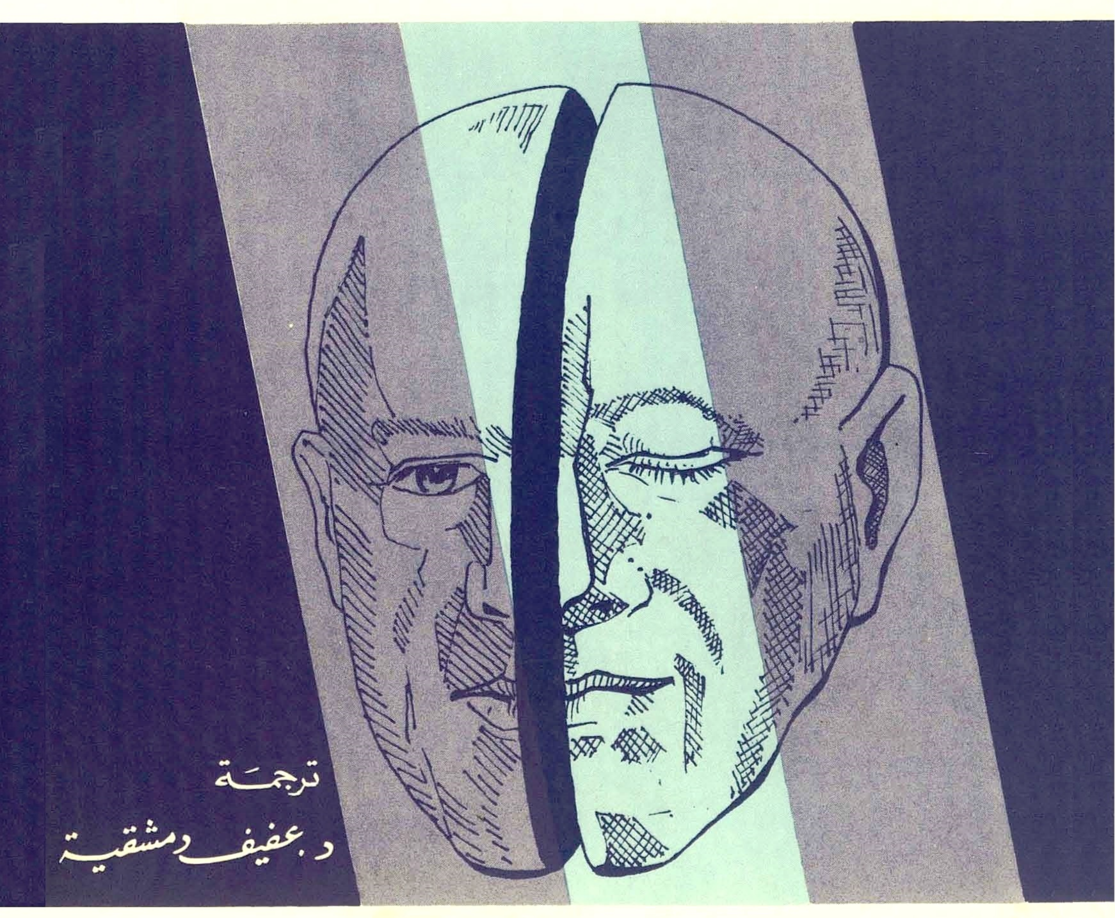
ريجيس دوبريه

نقد العقل السياسي



ترجمة
د. عفيف دمشقية

دار الآداب



ريجيس دوبريه

نقد العقل السياسي

ترجمة : الدكتور عفيف دمشقيه

منشورات دار الآداب - بيروت



الطبعة الأولى
١٩٨٦

المقدمة

لأن ينشر المرء كتابه الأول في متقدم من العمر (بعد عدد من المقبّلات المتنوعة) ، فذاك خروج على اللياقة ليست نسبته إلى الإبطاء في قول ما ينبغي قوله بأقل من نسبته إلى قسوة الدهر . وإذ لا يخلو الأمران من بعض علاقة فإني أظن أن الوقت قد حان لأبرر مسلكي بلمحة موجزة عن « سير دراستي » ، مع احتمال بأن أخالف قواعد اللياقة .

بالحديث عن الذات أولاً . فالكاتب الحق لا يقول « أنا . . . تُ » . وستر ما في عملية من عمليات الإثبات من قصور بما يثيره البوح من انفعال يفترض ـ فوق أنه صنعة توقع في الأحابيل ـ خلطاً بين الأنواع تأباه حرفتنا . فليكن واضحاً أن السرد هنا يمهّد للعرض كيلا يضطر إلى الاندساس فيه فيما بعد ؛ وأن القضية ليست قضية بحث عن الظهور ، ولا قضية إستدرار للرثاء او الحب الخ . . وإنما هي ببساطة قضية إبانة عن مراد . وإذا كان عمل من هذا النوع هو ـ والحالة هذه ـ من تدبير الزمن قبل كل شيء فإن الاهتداء إلى سلسلة الصدف التي قادتك إليه سوف يكشف سلفاً عن نسق من الأسباب .

وقد يكون الخروج الآخر على قواعد اللياقة متعلقاً بالمجتمع . فنمط العيش ونقل الأفكار الحالي قد أبطل ، ولا ريب ، مفهوم « السلك الموصل » ، وجعل التفكّك مربحاً . فكل مؤلف يعرف ما وراء قول شيء ذات يوم ، وعكسه في اليوم التالي ، من غنم ، شرط أن يتكتّم بالطبع على الدوافع التي حملته على مناقضة نفسه . وعندها يصبح واثقاً من تأثيره ، على اعتبار أن المفاجأة تصنع الخبر ، والخبر يصنع الجدّة .

ولما كنت أعرف أن نتيجة من النتائج تكون مبهمة بمعزل عن أصل تكوّنها ، وأن عرضاً للأسباب يغدو قراراً سلطوياً إذا هو أخفى المنحى المتردّد الذي جعله ممكناً ، فإني أبادر إلى البدء باللياقات، الأكاديمي منها والإعلاني على السواء . وليُتفضل بعدُ بعذري على ما يمكن أن يكون من ملامح السيرة الذاتية في هذه الصوى القليلة المختارة بهدف واحد هو تلخيص المنطق الداخلي لاكتشاف استدلالي لم يكن فيه انقطاع بل مجرد تقدم نحو نقطة البداية . ومن يتبع مجراه بشكل عكسي لا يتراجع . لكنه يزداد كذلك علماً بمآله إذا هو عرف من أين صدر .

لقد بدأت أفكر في ظاهرة السياسة بعد حوالي عشر سنوات من « التزاماتي » السياسية الأولى ، أي في حوالي منتصف العام ١٩٦٧ ، وكان ذلك في السجن . وهو إبطاء مبتذل (يحمل عنوان : « تأخر الوعي عن التجربة ») . ولكن ربما لم تكن « كينونة » الأمر السياسي (أو طبيعته) لتشكل في نظري معضلة على الاطلاق لو لم أجدني طوال أعوام عاجزاً مادياً عن « الاشتغال به » . وكنت حتى ذلك الحين قد تلقيت تكويناً طبيعياً في الإنسانيات الكلاسيكية (الفلسفة ، والآداب ، والتاريخ) ، وفي موازاته مشاركة طبيعية في النشاطات العامة التي كانت معروفة آنذاك (التحرك في بادىء الأمر ، والعمل بعد ذلك) ، دون أن يخطر ببالي أن أقيم علاقة ما بين هذين المعدّلين : بين ما يُتعلم في المدرسة وما يُعانى في الشارع ، بين أصل تكوين النصوص وقراءة الصحف بشكل خاطف . بل لنقل بين آثار التاريخ المكتوب ، التاريخ الكبير ، واختلاجات التاريخ الآخر ، التاريخ الصغير الذي يُصنع ويُهدم يوماً بيوم . ولم أكن قط لأبدي اهتماماً عملياً بالأول الذي لم يكن يشغلني إلا بوصفي طالباً ، أي لغايات تتعلق بالامتحان ، ولا اعتباراً نظرياً للثاني الذي كان وحده هاجسي . فقد كان نجاح الحقبة التي أعيش فيها ، أو عدم نجاحها ، في ولوج المستقبل ، المستقبل الذي كان يرسمه لها مفهومنا للعالم ، يخضعان في الواقع لتقلب الأحداث اليومية . وإن المرء ليضيع وقته في انتظار طويل لهذا المستقبل .

كان الماضي هو الماضي ، أي متحف ما هو معروف جيداً وغير مفيد بالتالي . وكان الحاضر يُستكشف بالرجم بالظروف أو بالتحليل الفوري ، يزيد في حدة الاستكشاف استعجال لادراك ما ينبغي إدراكه للحال تحت طائلة الخطأ او الابطاء « المميت » . وكان

المستقبل ـ الاشتراكية ـ مرتقباً وسط التأكيدات التي أولها أنه سيكون غير واضح الملامح لأنه لا مثيل له . وازاء هذه التمزقات الشبيهة بما يصدر عن مريض بالعقل وصل مُدرَك « الانقطاع عن منهج نقد العلوم » في الموعد المضروب ليطبع الأمور بطابع « العلم » جاعلاً من الفُصام التنظيري موجباً مفروضاً وضماناً للموضوعية . وإذ كنا حَمَلة علم جديد ـ علم التاريخ ـ فقد أخذنا نذرع ، في شارع « أولم » كما كان في الستينات ، « العالَم الجديد » سابقين ، بزمن يسير ، الأزمات الحقيقية التي قد تأتي عما قليل لتشطر تاريخ البشر شطرين . وباختصار فقد حجبت السياسة عني مدة طويلة ما هو سياسي ، كما يحجب الانخراط في ايديولوجية فريدة بمنطقها منطق الانخراطات الايديولوجية العام . وأما الفكرة القائلة بأن « الزمن اللامحدود للنمو البشري » استطاع ان يخضع لعدد قليل من القوانين الثابتة التي سبق أن أُبدي فيها وأُعيد ، على الرغم من أنها فُسِّرت بشكل غامض ، أو بالحريّ تفسيراً سيئاً ، فقد بدت لي آنذاك أمارة على تشويش ذهنيّ من طراز برجوازي بحت ، فبأي حق يُفترض أن تملك الميثولوجيا اللاتينية ، أو الدراسات الأتينية الكلاسيكية ، ما يفيدنا عن « الصراعات الايديولوجية » التي كانت قائمة يومذاك ، أو عن تنظيم جماعات من المناضلين الثوريين ؟ لقد كان هناك « ڤرجيل » و« مارسيل موسّ » من جهة ، ومن الأخرى « غرامشي » و« شي غيفارا » ؛ السحر و« الأنسان الجديد » ؛ إنشاء روما وإقامة « مناطق محررة » . وبين السماء والأرض كان سر التجسيد ؛ وبين اللحم والجلد كانت « الحالة الراهنة ومهماتنا » . وكان كلا النسقين يستأهل ، قانوناً ، احتراماً مساوياً للاحترام الذي يستأهله الآخر ، على الرغم من الاهتمام غير المتساوي الذي كنت أبديه نحوهما في واقع الأمر ، شرط ألا يلتقيا أبداً ، لا قانوناً ولا في الواقع .

وفي السجن التقت المتوازيات للمرة الأولى . ومهما قلت فلن أوفيّ ما أدين به لهذه السنوات الأربع أو تكاد من « تأمّل » . فكل ما يعالجه هذا الكتاب ـ « نقد العقل السياسي » ـ يعود إلى اجتراراتي السابقة ، وإلى المسوّدات التي احتفظت بها عنها . وها أنذا اسدّد إذ انشره ديناً قديماً نحو الامتياز الذي يشكلّه ، لكل مثقف ، عزلٌ من هذا النوع . فأمد الأحداث الجارية القصير الذي يقود الى المناظرة « العجلى » ، والذي يشعر المواطنون الطلقاء بشيء من خجل في الانعتاق منه ، يقضم ، بل يحطّم الزمن

الطويل اللازم للحَبَل بالأمور الفلسفية . وان السجن ليحرّر ، وهو الذي يتيح لبطء الليالي كل الفرص ، أي ربما لفكرة أو فكرتين قابلتين للحياة .

ولقد شاءت الصدفة ـ ولكن لا يخفى « عناء البدائي في عدم التسليم بأي أمر غير متوقع » ـ ان يقدّم إليّ مرشد « كاميري » ، أي مرشد السجن العسكري بالتالي ، وهو أب فرنسيسكاني من التابعية الإيطالية ، ان يقدم إلي في زيارته إياي لدى حصوله على الإذن بذلك بقايا رثّة لكتاب عن سيرة « غريغوار السابع » (وهو ولا شك مؤلَّف « مورغن » مترجماً إلى الاسبانية) ومعه نسخة حائلة الرونق من كتاب « دون كيشوت » . وكانا كتابيّ الأولين ، وكان ذلك حدثاً وأيّ حدث . وأتاح لي « دون كيشوت » الهرب من الواقع ، وجعلني « هيلد برند » (١٠٢٠ ـ ١٠٨٥ م) بطل « الخصام على تنصيب الأساقفة »[1] اكتشف العالم الذي أحيا فيه . وإذ كان هذا المنعطف أبعد من أن يظهر سخف « المهمات الحالية » ، فقد أعاد إليها حجمها وحدودها . وإنه لمن الخطل أن يوهمنا أحد ، عند التصديّ لتنظيم فقدان الذاكرة الاجتماعي ، بأن التهديد كامن في بقائنا معزولين في جزيرتنا ، وفي ان تكون جميع الجسور مقطوعة بيننا وبين خطوطنا الخلفية . فبإدارتنا ظهرنا لما كان يُزاول في الماضي فإنما حاضرنا المباشر هو الذي نوشك ألا نفهمه ، والذي يقلّ فهمُنا له كلما اعتقدنا أنه أكثر طرافة . ولو ولج المرء المستقبل ماشياً القهقرى لما غلط بهذه الكثرة في الأبواب .

واستغللت فيما بعد إخلاص زوّاري القلائل فوجّهت طلباتي إليهم بتزويدي بما أقرأ وجهة تاريخ الأديان ـ وهو مادّة غير قابلة للرقابة ـ دون أن انسى الحصول على أكبر المؤلفات الكلاسيكية الخاصة بالحركة العمالية مغلّفة بأغلفة مزيّفة . وهكذا تعلّمت على مهل ، وبشيء من التخبّط ، أن أجمع بين خيوط الحقب وخيوط المصطلحات ، وأن أتوصّل إلى اللحمة بين « الدنيوي » و« القدسي » في التاريخ الحديث مباشرة . وكان عليّ أن أقضي « أيار (مايو) ١٩٦٨ » بصحبة « لوسيان فيڤر » ، و« هويزنغا » ، و« فوستيجير » ، أي بصحبة « ديانة رابليه » ، و« أفول العصر الوسيط » ، و« هيرميس تريسميجيست » ، وكان ذلك عائقاً مزعجاً قد يكون سبّب لي بعض العمى عن مستجدّات الحاضر ، ولكن ـ هل يمكن الجزم ؟ ـ بعض التقدم كذلك في فهمها . وكانت الحماسة الباريسية في ذلك الحين لـ « نظرية ماركس الكلّيّة القدرة لأنها

صحيحة » . وقد حلّت محلّها اليوم ، بأشكال لا تقلّ عنها إرهاباً ، نظرية القدسيّ والعودة الى الأمور الروحية . وفي الرؤوس حجبت السماء الأرض ، والكتب المقدسة المناشير المستنسخة بالستنسيل . وإنها للرؤوس نفسها ، وإنها للحماسة عينها ، وإنه لأنبهار له ما يفسّره : فكل مفردة من المفردات تستمدّ حضورها المتعاقب من كونها تسمح في الوقت نفسه بنسيان متممّها . ولكنه تبديل ذو ضرر كبير ما دام مجرّد ضمّ السجلين قادراً على جعل أمورنا اليومية غير مفهومة إذ يقرن ظَهْرَ المجتمعات الحقيقية إلى وجهها . والمناضلون المتقاعدون يعرّضون ـ وهم يرعون خيباتهم السياسية ـ الأجهزة النضالية للسخرية ، وكأنه يكفي لتنظيف الأرض رفع العيون إلى السماء . وإذا كانت «الخيبة الكبرى» ، بموكب أوهامها المعكوسة ، لم تصبني ، فذلك راجع على ما أعتقد إلى أني حملت مذّاك الحقيقة الدينية والواقع القومي على محمل الجدّ . وكيف كنت أتجنّبها لو أننا عجزنا عن دحرهما في معركتنا بالذات ؟ وعندها رُضْتُ نفسي ، كمثل جندي جُرح جرحاً طفيفاً ، على مواجهة «المدينة» والآلهة معاً (غنيّ عن البيان أن الأمر تمّ على الورق) ، مسوّداً كيفما اتفق عدة دفاتر مدرسية نشرت قطعاً منها هنا وهناك : بعضها ، وهو ذو طابع نظري ، في المجلات؛ وبعضها الآخر ، وهو ذو طابع أدبي ، في كتاب[٢] . وكان معنى أن يفكّر المرء في الدين عام ١٩٧٠ وهو «يتكلم على السياسة» أنه وصل مبكراً جداً ولا شك ؛ ومتأخراً جداً ، عام ١٩٨٠ ، إذا فكّر في السياسة وهو «يتكلم على الدين» . وما همّ إذا كان كتابي هذا لا يطابق بمحتواه ـ كما اجرؤ أن أرجو ـ واقع الحال بما يكفي لإثارة الرغبة الشديدة في الضحك لدى قارىء من قراء العام ٢٠٨٠ .

إن النظرة النضالية إذا فُصلت عن أفقها المعتاد تدور حول نفسها . وإذ كنت سجيناً ، وبلا مستقبل ، فقد شرعت أعود نحو العالم الذهني الذي صدرت عنه (مع بُعد الشقّة الناجم عن البطالة) مطبّقاً عليه هذا المزيج من الارتياب النقدي والانتباه المتردّد اللذين يثيرهما اجتماع المعتاد والخارج على المألوف ، المعيش والمتعلّم ، فيتولّد من اصطدامهما في بعض الأحيان الشرر . إن كل إنسان يعلم أن الإعلام النادر ينبثق عن المقابلة بين اشياء عادية ليس من علاقة ظاهرة بينها . وكنت ، وأنا اتساءل كيف أفصل بين ما لم يشاهد أبداً وما سبقت مشاهدته وسط القصة التي كنّاها ، والتي ما زلنا

نحياها ، أحضر عمليات عكسٍ غريبة بين الشكل والمضمون في جوف أشد صور « ايديولوجيتي » افتقاراً إلى الأصالة : عبارات جاهزة ، ورواسب آلية لم يمحصّها تفكير ، وزوايا مهجورة في الخطاب الرسمي .

والصبغة الدينية ـ سواء كانت طبيعية أو كانت تلويناً ـ في معارك النضال من أجل التحرر القومي والاجتماعي واقع غير مدحوض ينتمي الى تاريخ الأمس واليوم . فالشروح والتفاسير ، من « انغلز » إلى « ارنست بلوش »[٣] ، ومن « لاندرناري » إلى « جاك بيرك » ، أضحت كلاسيكيات . وفي الشرق ، وعلى مرأى من الملأ ، يضفي الإسلام تماسكاً وحيوية على عمليات استعادة الشعوب هويتها السلبية . وفي الغرب ، لا في بولونيا وحدها، تفعل المسيحية على السطح ، ولكن بالعمق أيضاً ، في غفلة من الطلائع المسلّم تماماً بإلحادها . وفي أميركا اللاتينية بخاصة تتفوّق الثقافة المسيحية على الديانة المسيحية وتحيا بعدها في « الاشتراكية العلمية » . فخلف التمسك التقليدي الواضح بانتظار عودة المسيح ـ أي التعطش للعدل والأمل في « مملكة السماء » ـ نرى أن مناقبية الواجب المجلببة بشعار التضحية هي التي تحرّك مناضلين يواجهون الاستشهاد بشكل مباشر : إن موضوعات خلاص النفس من آثامها بالألم ، والراحة في الموت ، والتكفير عن الماضي ، تتجلبب في القاموس الماركسي ـ اللينيني بعبارات وألفاظ ربما تركت ماركس ولينين حائرين ، بوصفها مشتقّة من الصوفيات القشطالية ، ومن كتابات « مارتي »[٤] « المبشر » ، ان لم نقل من أراء « سينيكا » الايبري[٥] . ولقد نذر « زاپاتا »[٦] نفسه للعذراء ، وكان « ساندينو »[٧] يهتم بالنظرية الإشراقية القائلة بالاتحاد بالرب . وها ان التحرير الوطني « خلاصاً » للمضطهدين ، والثورة « انبعاثاً » ، والالتزام « أداء للرسالة » ، والانضباط « تفانياً » ، و« الرهان الجديد في لعبة الورق » الذي سيفلس السيد العجوز ، ترد بنصها الحرفي مثلاً في البيانات الأولى الصادرة عن هاڤانا (١٩٦٠ ـ ١٩٦٢) . ولا تزال هذه اللغة مشتركة بين أولئك الذين يسقطون هناك ، في أميركا الوسطى ، وأسلحتهم في أيديهم . والدم بذار الأمم ـ وهذه صورة مشتركة بين « تيرتوليانس »[٨] وخطب التأبين الخاصة بنا ـ والموت من أجل « القضية » هو المكافأة العظمى . وقد يكون هناك كتاب برسم التأليف يقدمه إلينا « ماكس ڤيبير »[٩] « لاتيني » عما قريب ، وموضوعه : الاخلاقية الكاثوليكية والفكر الثوري .

وقد خدم الخلاص بالرحمة « رأس المال » كثيراً منذ اللحظة التي لم يعد فيها التاجر الحاذق مسيحياً رديئاً ، بعد أن سلّم « كالفن »[10] بالإقراض بفائدة . واليوم يسدي الخلاص بالأعمال خدمات كثيرة لـ « الاشتراكية العالمية » في الأراضي اللاتينية حيث من البديهي أن المسيحي الرديء لا يمكن قط أن يكون مقاتلاً . ومع أننا لا نرغب هنا في أن نفحص عن كثب الأصول الدينية للعقائد الاشتراكية البدائية (سان سيمون[11] ، وفورييه ،[12] وكابيه[13] الخ . . .) في أوروبا « ايقاظ الروح الديني » في القرن الماضي ، أو حتى صلات القربى بين الكثلكة الرومانية ـ كديانة سلطوية ـ ذات الهيكلية التراتبية والإطار والنسج المؤسسي المحكم ، ونوع من « الاشتراكية الواقعية » ، فقد كانت هناك عناصر ، أو بالحريّ ، جوّ يستدعي تفكّراً أشدّ يقظة . وكان نوع من التركيب الكلامي الخفي للتعبير عن تنظيم الجماعات بالشكل الذي تكشفه هنا وهناك عادات لا مفر منها ، يبدو لي ، بطريقة مغايرة ، أثقل وأشد نكراً من تشكل السلوكات الفردية التي تتيح الإحاطة بها سوسيولجية عادية في مجملها ، وذلك بإرجاعها إلى عناصرها التاريخية ـ الثقافية .

إن مزابل النظرية ، الماركسية على الأخص ، تخفي ماسات. ولا يعني ذلك أنه أُريد لها أن تُخبّأ فيها : إنها بانكشافها لجميع الأبصار تصرف الهواة عن الانحناء ، فالأحرى ان تصرف المنقبينّ المحترفين . ورئيس الشرطة بالذات لم يعثر عند « ادغار پو »[14] على « الرسالة المسروقة » لأنها كانت ملقاة فوق المكتب تحت بصره ، وقد قال أحد الحكماء إن الحقيقة تتخفّى حين تجهد في أن تبدو لنا حمقاء . والتفاصيل شأن من شؤون الاهتمام . وقد يعشّش حدّ أقصى من المعاني احياناً في ما لا يستحق التفاتة من العلماء . وإذ جعلتني الحاجة ضعيف البصر وكأني لا اهتم لشيء فقد بدأت بعض « تفاصيل » الاشتراكية « المحقّقة علمياً » تتضح لناظري .

هناك مثلاً ضريح لينين » (أو ضريح كمال أتاتورك ، أو هوشي منه ، أو تيتو ، وغداً ضريح تشاوشسكو وآخرين) . وفي امكان المومياءات المحفوظة فيها ، وهي لاأدريّة بكثير من التصميم، ان تتوالى مع موجبات اللحظة الراهنة وتقلبات الحظ ؛ وتظل الحاجة إلى الاحتفاظ بمؤسّس قائمة . فـ « موزول » ،[15] مرزبان « كاريا » ،[16] المولود في آسيا الصغرى في القرن الرابع قبلا الميلاد يفقه أقوال لينين

الذي لا يفقه أقواله والذي كان يخجله ولا ريب إقدام رفاقه البلاشفة على بناء هيكل جنائزي له . ولكن هؤلاء كانوا سيغضبون أيضاً إذا علموا الرمزية الدينية التي دفعت أخت « موزول » وزوجه في آن ـ « ارتيميز » الثانية ـ إلى إقامة هرمها الذي هو إحدى عجائب الدنيا السبع . ولسوف يعيش ضريح الساحة الحمراء بعد اللينينية : فالضرائح للبقاء (« هاليكارناس »[17] باقية منذ عشرين قرناً) ، وجميع « النِسَب »[18] إلى زوال . أوَ ليس في مكنة ما يزول ان يستغني عن شيء لا يدرى كنهه يضمن الدوام ويجتاز الحقب وهو يَعمُرها جميعاً ؟ أوَلا يغدو المرء ، وهو ينقل الاهتمام من اسم العلم العظيم إلى الموصوف الوضيع ، على طريق علاقة ثابتة وضرورية تجمع « المتعدّد » إلى « الواحد » المؤسِّس . والمتوالية إلى حدّ أوّل ؟ وربما كان ما يتنتج من المحنّطات ، في نظر علم سياسيّ أساسيّ ، أقلّ مما يُستخلص من التحنيط نفسه ، وهو طقس يسمح اذ يحفظ الأجسام بدوام أرواح الآلهة ـ الأحياء بعد موتهم ؛ الآلهة الذين يفترض دوامهم المؤكد عبر المكان والزمان فيما وراء المعتقدات الاجتماعية ومراحل النمو التقني بعضَ الاستمرارية بين السوفيات مُلهبي الحماسات و« غصن » الذهب في الممالك القديمة .

وكذلك ـ وهذا مثال آخر مغرق في الابتذال ـ توصّلت إلى اكتشاف عمق فيه ما يكفي من الإقلاق في قالب تعبيري جاهز قادني أساتذتي طيّبو الذكر والادراك السليم إلى اعتباره أخرق : « عبادة الأشخاص » . وبديهي تماماً أن لا مكان لمثل هذا اللامدرك في النظرية الماركسية. ولكن الوقائع في التاريخ العالمي، من نينوى إلى « پيو نغيانغ »[19] ، مروراً ببخارست وكنشاسا[20] ، تعاند ، بمدرك أو بلا مدرك . وإذا كانت النظرية الماركسية تهزأ من هذا فإن الأمر نفسه ما فتىء يبدي استعداداً ضارياً للهزء بالنظرية . فماذا ينبغي أن تكون السلطة السياسية لتدعو باستمرار إلى تجسيد القضايا في الأشخاص ؟ وماذا ينبغي أن يكون الرئيس الأعلى لبلد في نظر تابعيه لكي يصبح « ديونيسوس » أو « هرقل » ، أو « منتمياً » إلى الآلهة كما كانت الحال قديماً و« عبقرياً » كما هي اليوم ؟ وضبط المرء نظرته إلى الشخصية المحتملة التي يتحلى بها أحد الأفراد تمام التحلّي هو لستر أن معضلة المعضلات ليست ، والحالة هذه ، في ستالين (أو ماوتسي تونغ أو تشاوشسكو أو كيم ايل سونغ) ، وإنما هي في كلمة « عبادة » ، ولإخفاء الثابتة الانثروبولوجية تحت الظرف السياسي . ونادراً ما يحلّ المرء المعضلات برفضه طرحها على

نفسه . فلم تؤدِّ الشكوى المبينة من « عبادة الأشخاص الحاكمين » إلى « اختفائها » سياسياً، لا عبر العالم بعامة ولا في حمى العالم «الاشتراكي» بخاصة (حيث لا يُدرى إذا كانت المسألة قد أحرزت تقدّماً منذ المؤتمر العشرين ، إن لم نقل تقهقراً) . وذلك لسبب ما . ولأعترف أخيراً بأن أكثر ما هزّني شخصياً غداة مناوشات الروس والصينيين ـ على جانبي نهر « التنّين الاسود » ـ التي أسالت حديثاً كثيراً من الحبر هو كلمة من ثلاثة مقاطع[٢١] لم يتح لها أن تسترعي انتباه أي من المعلّقين : فقد كان كل من الحزبين الشيوعيين يدعو في بلاغاته على التوالي ، في وقت واحد وبالاحتفالية ذاتها ، إلى الدفاع عن « تراب الوطن المقدّس » . وهذه حبة رمل أخرى في آلاتنا الادراكية كان على رفاقي استبعادها بايماءة غيظ . وكانت تلك ، والحق يقال ، الحقبة التي استُقبل فيها بباريس ونُظّر أعجب هذيان ديني في القرن العشرين ـ الماويّة ـ من قبل أدمغة مفكرة باردة ، بما في ذلك جماعة من أساتذة الفلسفة ، بوصفه المرحلة العليا للعقلانية التاريخية . وأذكر أنني سمعت في بوليفيا عبر جهاز ترانسستور ، خلال إذاعات باللغة الاسبانية من راديو بكين ، عن رحلة طويلة ، لم تقدم إلى « الرفاق والأصدقاء في العالم بأسره » على انها رمز أو مثال بل حقيقة واقعة ومثلى ، قامت بها فلاحة طنزانية عجوز قطعت فيها ثلاثمائة كيلومتر على الأقدام لتأتي إلى العاصمة وتلمس بيديها ، في قنصلية الصين الشعبية ، صورة « قائد الدفّة العظيم » والمرشد الأعلى للبروليتاريا العالمية .

وقد أضاف المذيع انها ماتت منهوكة في اليوم التالي وهي تطفح بشراً وحبوراً . وحتى أعداء الايقونات لا يحطّمون إلا ما يمكنهم استبداله من التماثيل التي كانت تقدم إليها النذور . وقد حدث هذا ، وأسوأ منه بكثير ، عام ١٩٧٠ دون أن يزعج في الظاهر غير المؤمنين في أحسن معاهد فرنسا ممن يعتقدون بأنهم انتهوا اليوم من ستالينيتهم أو ماويّتهم لأنهم التقوا مذّاك أشخاصاً يماثلون الله في عظمتهم ، من أمثال ريمون آرون وآية الله (الخميني) ، ورئيس الولايات المتحدة ، وبوب مارلي . وقد كتبت هذا الكتاب لأفهم لماذا يكون المذيع والفلاّحة وكبار الأساتذة على حق دائماً بطريقتهم الخاصة ؛ وإلى أي منطق يستجيب غباؤنا اليومي . وهو مكتوب بهذا المعنى من الذاكرة ، ووفاء لسؤالين صغيرين أو ثلاثة ما زالت تعترض حلقي منذ عشر سنين أو خمس عشرة ، ورفضت ابتلاعها بلا أبالية ، لحساب الزمن الذي يمرّ ، خشية لفظها غداً نيئة تماماً ، وبلون آخر

(أسود أو وردي أو أخضر) . وإذا كان الزمن السياسي هو بالضبط الزمن الذي لا يمرّ ، كما يظن هذا « الكتاب » أن في مكنته اثباته ، فإنني أكون على الأقل قد تعلمت لماذا يفأفىء التاريخ ، وتعلمت ألا انظر إلى فواقه على أنه نهاية العالم . ولا إلى بصقاتي على أنها ماء مقدس .

*

وكما أن غنى المجتمعات التي يسود فيها نهج الانتاج الرأسمالي يبدو وكأنه ركام ضخم من السلع ، كذلك تبدو فتوة المجتمعات التي تسود فيها « مرحلة الانتقال الاشتراكية » وكأنها ركام ضخم من الاحتفالات . ففي مواجهة مجتمعات الاستهلاك تقوم مجتمعات الاحتفالات التذكارية . والاحتفال هو البضاعة الخاصة بـ « الاشتراكية القائمة في الواقع » (تعوّض الوفرة في الحقل الأول القلة في الحقل الثاني شئنا ذلك أم أبينا) . وتحليله ، بقصد محاكاة مستهل كتاب « رأس المال » على كل حال ، « سيكون بالتالي منطلق ابحاثنا » . وهو تحليل لن نشرع فيه هنا مشيرين منذ البدء إلى هذه الحقيقة البديهية : إنه من المنحدر الذي يقود من قلب نظام الدولة القائمة إلى انشاء دول غير قابلة للغرق تقريباً تبدأ الثورات بالعيد وتنتهي بالاحتفال الذي هو عيد ذو طقوس (وعليه لن تكون الخلاصة « ما نفع الثورة ؟ » وانما « ما نفع الاحتفالات ؟ ») . ولذلك كان قد سبق لي العلم ـ مسترشداً بالبصيرة ، وقبل ان اندفع في خضم تاريخ الأديان المقارن بكثير ـ بأن المجتمعات التي ينتصب فيها « الالحاد العلمي » عقيدة للدولة تنضح بالتديّن من جميع مساماتها . والفعل « تنضح » غير ملائم لأنه قد يوحي بالقذارة . فالافراز نشاط رسمي ، بل هو عُصاب تنظيمي توظِّف فيه هذه التكويناتُ الاجتماعية ـ اتحدث عن النماذج الأصلية ، مستثنياً بالطبع بلداناً مثل بلدان شرقي أوروبا حيث « الاشتراكية » مستوردة ـ أكثر من نخوتها وجميع عناياتها ، عنيت روح روحها . ففي البلدان المركزية لـ « الاشتراكية الواقعية » تتجلى الحياة الجماعية وتُستنفد في ترنيمة لا تنقطع ، في الحماسة المتكررة خلال المسيرات الشعبية ، والاستعراضات العسكرية ، والمواكب ، والاحتفالات بذكرى التأسيس ، والافتتاحات ، والاختتامات ، والمهرجانات ، والمؤتمرات ، وحفلات التكريم ، والجنائز ، والزيارات ، واللقاءات ، والحفلات الساهرة ، والمعارض ، وحفلات الاستقبال ، والخطب القصيرة ،

والاجتمعات لأداء اليمين ، واحتفالات تقليد الأوسمة ، أو الأوشحة ، أو المداليات ، وحفلات توزيع الشهادات ، أو حُزَم الاعلام الصغيرة ، الخ . . . ويبدو تنظيم الحفلات هنا وكأنه الوظيفة الأولى للسلطات العامة ، وظيفة ليست تقنية وانما هي سياسية تماماً ، وكأن البروتوكول ، هاجس الحياة الجماعية ومادتها ، ليس خدمة إدارية بين خدمات أخرى ، وإنما هو المظهر المباشر والمادي لنفوذ الدولة . والمجتمع المدني الذي امتصّه في واقع الحال الحزب ـ الدولة هو كل الوجود الاجتماعي الذي نراه ، لا محوطاً بل مصادَراً ومجمّداً في أبّهة الطقوس المدنية ، أي هذه المشاهد التي لا تؤلف مواكبة للأخبار اليومية (الصحافة والإذاعة والتلفزيون والاعلانات الخ) وإنما تؤلف مادتها الأساسية . فالزخرف يحل محلّ النسج ، والديكور يقوم مقام العرض المسرحي نفسه .

معلوم ان لفظ ديانة مستبعد (بتهمة التجديف) من القاموس الشيوعي الذي لا يخشى مع ذلك أن يعطي المقام الأسمى لـ « الاحتفالات » ، ويستقبل بالترحاب « فخامة » التظاهرات الجماهيرية . والحركة الشيوعية التي لا تستطيع إخفاء تمسكها « بإقامة الطقوس »[٢٢]، ولا عصر كهّانها الأكبر ، تهتم أكثر من كل أحد بالممارسات والمبادىء « الطقسية » . وللحديث عن التديّن الخاص باجتماع ما (اجتماع خليّة أو شعبة) في مسامع أحد المسؤولين وقع الاستفزاز ، بل وقع الترّهات (الاغنية معروفة : « مونيرو وسيلون » الخ . . .) . وكأن الأمر بحاجة الى الكلمة ليكون . أو كأن وجود الأمر في كل مكان لم يكن ليفترض بالضبط غياب الكلمة . فخلال نحو ألف سنة صهرت « المدينة ـ الكنيسة » في اليونان القديمة ، شأنها شأن العهد الروماني بشطريه الجمهوري والأمبراطوري ، الحياة السياسية والحياة الدينية دون أن تلجأ إلى لفظة « ديانة » . ولنذكّر بأنه ليس لهذه اللفظة مقابل في اللغة اليونانية ، وأن ترجمة كلمة «religio» اللاتينية (التي لم تكتسب مفهومها الحالي الا مع لوكريس[٢٣] وشيشرون[٢٤] بـ « الآلهة والاحتفالات » قد تكون أقل الترجمات بعداً عن الصحة . وإذا اضفنا أن العهود القديمة ، الاغريقية والرومانية على السواء ، لم تعرف لا الأورثوذكسية ، ولا المعتقد ، ولا الكهنوت ، وافقنا على أن نصيب قوانين المراعاة العامة (الجمهورية إذا كان ذلك أفضل) من الصرامة قد زاد أكثر مما نقص .

وما كانت المفارقة التاريخية المقلقة لهذه « المجتمعات الجديدة » لتزودني قط بالرغبة في

الضحك باستهزاء . فهي بوصفها متساوية الحدّين تقدم الأجود والأسوأ . وقد تثير الابتسام بحدّها الرديء شبه المؤثر : مظهر العواصم الاشتراكية المماثل لمظهر « مدن الأقاليم » ، والملابس والعادات التي لم تعد دارجة ، والشيء المتكلف المثير للضحك الذي يطبع الحياة اليومية ولا يكاد يستحق الذكر . وقد تثير الخوف بحدّها الفظّ الجافي المفضل في الغرب : الخشونة الاستبدادية ، والنفوس الميتة تحتل المكاتب ، وعبادة الزعيم . وتطبيق شعار سبينونوزا القائل « لا ينبغي أن نهزأ ، ولا ينبغي أن نبكي ، وإنما ينبغي أن نتفهّم » على النصف الآخر من العالم يفترض التخلص من عبء الكليشيهات المكابر . ويبقى أمر الإرهاب أشد الأمور بهراً بالطبع لإخفائه الخصيصة الدائمة التي تُخشى أكثر ما تُخشى في « الاشتراكية الواقعية » ، ألا وهي السأم . فلقد رأينا ، ونرى ، وسوف نرى أكثر فأكثر ، مجتمعات « اشتراكية » بلا معسكر اعتقال ، إن لم يكن ـ وهذه ميزة كبرى لها على الغرب ـ بلا سجناء سياسيين ؛ والمسألة الحقيقية هي في معرفة ما إذا كان بالامكان أو لا رؤ ية مجتمعات اشتراكية ليس فيها مكان للسأم تطفو على سطح الوجود . وبانتظار (دراسة جدية لأسس السأم الاجتماعي وطرقه ، أعتبرها حجر الزاوية لأية انثروبولوجيا اشتراكية في المستقبل) نبدأ بالإحاطة بالمفهوم ـ الحاجز الخاص بـ « نظام الحكم المطلق » . وقد قيل فيه إنه يدعو الى البلبلة بوصفه يخلط بين انظمة سياسية يعارض احدها الآخر في الواقع بـ مضمونه الطبقي » . وأنا اعتقد بالعكس أنه باهر بوصفه « تمييزياً » . وليس ذلك لأنه لا يوجد في النباتية المؤسسية جنس فريد تميزه الاضمامة « حزب ـ دولة ــ مجتمع » . وقد يكون هذا هو المضمون الوحيد الممكن عزوه إلى هذا الشكل ـ المبرز لـ « نظام الحكم المطلق » الذي يحسُن تركه لـ « الدراسات السياسية » ، كما هو عنوان الدراسة التي تحمل طابع القرون الوسطى لأشكال السيادة الحديثة . فليست خطيطة « الحكم المطلق » ، من وجهة البحث في فرضيات الوجود السياسي ، فاعلة أبداً لأنها تخفي استمرار الوظائف تحت تنوّع الأجهزة وتطرح تبايناً في الطبيعة بين شكلين من أشكال التنظيم الاجتماعي ساترة بذلك شروطهما المشتركة في إمكان الوجود . وفي ترسانة « علومنا السياسية » يؤدي « نظام الحكم المطلق » تقريباً الأدوار التي كان « التعصّب » يؤديها في « عصر النور »[٢٥] ، أو « الطوطمية » في الاتنولوجيا البدائية : ذريعة جهل وطقس تعزيم لطرد الشيطان . إنه يتيح اعتبار

الكواكب المجموعة بهذا الشكل خارجة على النظام الطبيعي ، أو كأنها انحراف أو اختلال لا علاقة له بنظامنا السويّ . فهم همج ونحن متمدّنون ؛ هم مستبدّون ونحن ديمقراطيّون . انهم خطرون ونحن غير مؤذين . وإذا كان إفريز المعرفة ، في كل مكان تقريباً ، قد صدّع قواطع العقل الهاجع فإنها ما تزال صامدة في مسكننا السياسي . وقد اثبتت المعرفة عن طريق المواقف ـ الحدود انها منهج خصب في العلوم الإنسانية ، وها هي الجذور تتعرى حتى أطرافها . وأما الاشتراكية الشرقية فتنقلنا إلى حافات الكون السياسي حيث تنفجر ذاكرتنا ولا من مُدافع .

*

« إذا أراد المرء دراسة الناس فعليه أن ينظر قريباً منه ؛ ولكن عليه لدراسة الإنسان ان يسّرح نظره بعيداً ؛ وينبغي قبل كل شيء ملاحظة الفروق لاكتشاف « الخصائص » (« بحث في أصل اللغات » ، الفصل الثامن) . ولقد تعلمت مثل كل الناس شعار مؤسس علوم الإنسان جان جاك روسّو . فكان ان سرّحت نظري وخطاي بعيداً ، وبدأت بالتالي أرى عن كثب وفي وقت معاً ظرفي الخاص وما يبقى من ثابت عبر تنوّع الظروف . وأتاحت لِي ملاحظة الفروق بين الأشكال القائمة للهيمنة السياسية أن ألمح نوعاً من الهوية للهيمنة نفسها متقاطعة مع خطوط العرض ومع الحقب ، هازئة بالحدود والدساتير . ولا بد أن روسّو في « مقالته عن أصل التفاوت » قد لجأ إلى خيال نظري ، خيال « الفطرة الصرف » التي « لا وجود لها ، والتي ربما لم تكن موجودة يوماً ، والتي قد لا يكون لها وجود قط في يوم من الأيام » ؛ وعلى الرغم من أنه قد يكون اختار تنحية الوقائع فإنه لم يغفل أن يستخدم عُدة الاستقصاء المتاحة آنذاك : المتوحشون ـ سكان جزر الكاراييب والهوتانتو[٢٦] ـ الذين لم يكونوا « المتوحش » ، وإنما أولئك الذين هم أقل ما يكونون بُعداً عنه ، والذين كانت تبايناتهم بالنسبة إلى درجة الصفر في التمدن من الضعف بحيث لا تمكّن من إضفاء شبه واقع على وَهْم الأصل . أفلا يمكن ، في استقصاء عن اشكال الاندماج السياسي وقواعده ، ان يُعطى الإنسان الاجتماعي الوظيفة التي يشغلها إنسان الغابة في ابحاث روسّو عن « أسس المجتمع المدني » ؟ بفارق بسيط ، فارق لا ينبغي اسقاطه ، هو أن الإنسان الأول موجود ، وأنه يعيش ويتناسل عملياً أمام ابصارنا ، وأننا لسنا قط بحاجة للرجوع الى المقالات الوصفية التي حررها

« بوغانڤيّ »[٢٧] أو « كوك »[٢٨] لنعرف ما يُشبِه . وأين سنرى حسن سير الأجهزة العامة للمؤسسة بأفضل مما نراه عبر الأنظمة المتفوقة في مؤسساتها ؟ وأين سنجد « استبدالاً لأمن بتبعية » ، هذا المفترق الذي يلتقي عنده الأساس السياسي لشرعة الإخلاص الدينية والأساس الديني لشرعة الواجب السياسية ، معروضاً لنواظرنا بشكل أكثر سذاجة وبالحجم الطبيعي ؟ لقد كان « شعار للإلّه » مفتتح القربان قديماً بين الإنسان والآلهة . وهنا ينظم شعار « خذ وأعطِ » الاتفاق الحبيّ بين الدولة ـ الحزب والفرد الاجتماعي : « ادِّ خدمتك العَسكرية ، شارك في حفلاتنا ، ولكن لا تتدخل في اعمالي ، وفي مقابل ذلك أؤمّن لك العمل ، والعناية الطبية ، والأمان في الشوارع ، والطمأنينة في غدك ، وكذلك المستقبل لأولادك . دعني أحكم على هواي فوق ، وأدعك تتدبر أمرك كما يحلو لك تحت . الإدارة العليا لي ، والانتاجية السفلى لك . » وحين لا يكون الأجنبي هو الذي يفرض ذلك ، يُوقَّع العقدُ باليدين ، بشكل جماعي ، وبفم مطبق . وقد اختار عقدنا الاجتماعي الأصلي مقرّاً له ذلك « المتحف » الخاص بالتاريخ الطبيعي الذي تتربّع فيه هذه المجتمعات الرخامية مكينة ، وبالحفظ والصون .

ويُفترض أن الضمور الفائق ، لا في قيم التراتب ـ السلطة ، والانضباط ، والمركزية ، والأمن ، الخ . . . وحدها ، بل وفي الأجهزة العائدة إليها على التوالي (« أجهزة الأمن » مثلاً) ، لا يشوّه الوظائف التي تقابلها ، وإنما يعيّنها بوضوح ؛ وبكلام آخر تؤلف هذه التشويهات عدداً مماثلاً من عمليات النشر والذيوع . ومما لا شك فيه أن « الاشتراكية الحقيقية » تستأهل وصفاً حصرياً كافياً بذاته ، باعتبارها نظاماً من الأعمال المتبادلة يشترط كل ملمح من ملامحه ملمحاً آخر ، دون علاقة تبادل ظاهرة (التخطيط الاقتصادي ، أشكال التواصل الاجتماعي ، الخ . . .) ، ولكن إذا كان مبدأ « المجموع » هنا واضحاً ، كان علينا أن نتذكر كذلك أنه لصيق بمبدأ الوظيفة الأعم الذي يسبق « الجهاز » ويليه وهو « يوجده » . ويكمن عدم احتشام هذه الأشكال السياسية « المتخلّفة » من التنظيم في أنها تُقَدِّم بحالة الأجسام الخام ما تستره أنظمة أخرى أو تلطّفه أو تخلط به غيره . وهي ، بتحريرها ما تغلّفه مجتمعاتنا الغربية « المتقدّمة » بأقنعة تنكّرية باهتة ، تقدّم لكيمائيي المادة السياسية الشديدي الميل إلى العمل «في المختبر»، في المكتبة، فرصة خارقة ليجرّبوا في «الجسم الحيّ»، في كتاب

العالم الأكبر ، فرضيات العمل التي افترضوها .

لقد أدرك روسّو، من غير أن يحاول مع ذلك إيجاد الحلّ، ألاّ معضلة إلا في عمليات الانتقال . انتقال ، في زمانه ، من الطبيعة إلى الثقافة ؛ أي من « الإنسان التائه في غاباته ، بلا صناعة ، ولا كلام ، ولا مأوى ، ولاعلاقات » إلى الكائن الراشد المرتبط بجسمه السياسي بعقد طوعي . والحق أنه بالإمكان دوماً وضع وصف لحالة بازاء وصف آخر ؛ والمسألة الحقيقية هي في فهم ما يقحمه الأول في الثاني . وفي الإمكان دائماً نسخ المنطق الداخلي الخاص ببنية ما ، حتى وإن لم تظهر على الإطلاق للعين المجردة العلاقات المميزة التي تربط عناصرها بعضها ببعض . والصعوبة هي في أن يُعاد بالتحليل بناء منطق العمليات التي تنظّم الانتقال من بنية إلى أخرى . ويبدو أن الإناسة السياسية تفيد في هذا الصدد من امتيازات تسعى وراءها الإناسة الثقافية على غير طائل (أو هي بالحريّ مكرهة على السعي وراءها في أبعد الأمكنة من الكرة الأرضية وعلى العثور عليها في ملاحظات تتسم بأكثر الشاشات ابهاماً) . والحق ان نهار الزمان السياسي يشرق كل صباح لناظرينا ، وعملاء المؤسسة هم انفسهم دارسو اعراقها . ان وثائقنا المحفوظة تنشر في صحيفة الظهيرة ؛ وموادّنا تتكدّس على الجدران ، وفي الاكشاك ، وعلى الشاشة الصغيرة ، وكل يوم يجدّدها بالشكل الذي هي عليه . وكان ينبغي أن يكون العالم بأسره مختبرنا . ولكن العالم الثالث يقود طليعة البحث ، إذ فيه لا في مكان آخر يمكن رؤ ية ما كان متحداً ينفصل ، وما كان منفصلاً يتّحد ، ورؤ ية أمم تتلاشى ، ومقاطعات ترسم حدودها ، و« أنظمة اجتماعية » قيد التجربة ، ورؤ وس أموال تظهر حيث لم يكن ، قبل ذلك بعشر سنوات ، سوى الرمل والعشب . وباختصار ، فها هنا تتّم مفاجأة الأمر السياسي وهو يولد . ونحن لا يعنينا سوى الولادات .

إنّ « العدم » الذي سبق الخليقة نعرف ما هو او نفترضه ، و« الفضاء الكوني » نعرف كذلك ما هو ، أو نفترضه . ولكن ماذا نعرف عن تحوّل احدهما إلى الآخر ؟ من البرق الخالق الذي قال به « أنا كسيماندروس »[٢٩] إلى ضجّة الأمس الكبرى ، أو من النظريات الايونية في تفسير الكون إلى الفيزياء الفلكية ؛ لقد زادت مصداقية الأجوبة ، وأما الطبيعة المنطقية للمسألة فلم تتغير بشكل أساسي ، وهي كيف يتم الانتقال من نمط

وجود للمادة إلى نمط آخر، ومن السديميّات الغازيّة إلى النجوم، ومن النجوم في حالة التكوّن إلى الأنظمة الكوكبية ؟ ومهما اختلفت الأحوال فإن نواة النوى في نظرنا ، هنا كما في مكان آخر ، واليوم كما غداً ، هي الانتقال من الفوضى إلى النظام ، من « اللامنظم » إلى « التنظيم » . وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى وكأنه المقابل المنطقي المتسلسل زمانياً لذلك الذي أقضّ مضجع القرن الثامن عشرَ . فبدلاً من التماس خط الانتقال الأمثل الفاصل بين ما هو متمدن وما هو طبيعي ، أو بين ما هو منحلّ وما هو أصلي ، قد يكون الأمر هنا أمر رسم الطريق العكسي من جديد . إنه مذّاك عملية عكس للطريق المختصر الكاشف : فالتجربة المناسبة ، انفعالية كانت أو نظرية ، لا ترتجى قط من ظهور مباغت لـ هندي غواياكي» وسط مضاءة، ولا من غمغمات «الطفل المتوحش» الذي انتزع من قرود الشمبنزي ؛ لكنّ هزة بالحدّة نفسها ينبغي أن تنتابنا حين نشهد ، في مدى بضعة أسابيع ، فوق أرض اجتاحتها الحرب الأهلية وفوضى الأحكام وعواقب زلزال وتركتها شبه بلقع ، نشهد ولادة دولة جديدة (لا مجرد إعادة بناء القديمة) ؛ أو كذلك ، وبدرجة أدنى ، حين يجتمع شتات حفنة من الثائرين عند منفذ لسيل في الغابة ، ويُرتجل معسكر مركزي بكل ما يستتبعه : توزيع المهام ، ورتب القيادة ، وقواعد الانضباط ، ومراكز الحراسة ، وإشارات التعارف الخ . . . وما كنا لنتخذ من بلورة قوة مسلحة أولى ، والقبض على جماعة مقاومة ، وتكوين نواة منظمة في ظروف البقاء الواضحة رمزاً ولا تعبيراً مجازياً ، فهي « شيئنا بالذات » .

ومفهوم الأمر السياسي موجود في السياسة وهي في طور الولادة ؛ وسر هذه الأشياء هو في الشيء نفسه . فلقد أصبح « مولد القيادة » (فوكو)[٣٠] ممكناً بدمج الموت عن طريق دراسة العلوم دراسة نقدية في التجربة الطبية . ولنراهن على أن ولادة علم سياسي وضعي سوف تسلك الطريق العكسي ، وأنه سوف يستبدل بالقول « انظروا إلى بعض أجنّة الدولة » القول « شرّحوا بعض الجثث » . وإن ما كانت تجربة علم التشريح المرضي تتوقعه من عملية التشريح ـ أي جعل ما لا يرى مرئياً ، أو تتبع المرض وملاحقة تقلباته بالعين ـ يمكن التماسه في تأسيس عمليات الهدم والتخريب التي تطفو فيها على السطح الأجهزة المستترة المنظمة لسير النظام . والجماعة تعكس القطبين الأساسيين ، فإذا الموت نواة الفرد الغنائية ، والموقع الذي منه يكتشف أنه لا بديل عنه ، والذي يدين

له بأنه شاعر ، والذي يبعثه على الغناء . وإذا الولادة هي للجماعات النواة الغنائية التي تشعرهم بتميّزهم الذي يلهب استحضاره حماسة جمهور من الجماهير ويلقي بالنشيد في فمه . وهناك شيء من المنطق في هذا التوزيع الغنائي . ولذا فإنه من المفيد التفلّت من إغراءات الفوضى الفردوسية ، هذه السرابات الخلابة المودعة بعيداً في « المجتمعات المناهضة لفكرة الدولة » ، المجتمعات التي لا تُرى قطّ في أيّ مكان ولكن يُتحدث عنها باستمرار . ولن يجد الأمر السياسي مُدرَكه في موضوع الأعراق ، بل في « الانتقال » من البرد إلى الحرارة ، عند موصل علم السلالات بالتاريخ ، وبالضبط عند المخرج من « جنة عدن » ، أي حيث يتحطم الحلم .

وما إن يرغب المرء حقاً (أجل ، هذا بالواقع ، في البداية) في تجشّم النظر إلى المسارات الشهيرة لبناء « المجتمع الجديد » على أنها عمليات بناء جديدة لمجتمع بلا نعوت حتى تنقلب مغامرات العالم الثالث التقدمية الى رجعات ورعة للينابيع . وتضجّ في اسماعنا داخل ورش التكوين التي تصنع فيها بنى الكائن ـ المجموعة ، ويشي فيها تكوّن البنى ببنية التكوينات السياسية ، اصوات مثل : « ولادة أمة »، و« بلد في طور البناء » ، و« دولة في مخاض » . وعند مسالح القدسي الاجتماعي ، وعلى التخوم الرجراجة المهدَّدة على الدوام التي تفصل بين الفوضى والنظام ، تستكشف الثورات المعاصرة الماضي الجماعي وتكرر ولادة الجماعات . ويخلف « الحرس الشبّان » مجموعة الحرس الشيوخ المتقاعدين ، والحرسُ الحمر الحرسَ البيض . وينوبون عنهم في حمل النصيب ذاته من الصور وطرائق السلوك والشعارات ، بحذافيرها في بعض الأحيان . ولكن الفرنسي الليبرالي المهذّب ـ في زمن السلم والازدهار ـ الذي يسوؤه ان يقرأ على لافتات « هاڤانا » هذا القَسَم الدالّ على التسليم المطلق : « قائد ما دمت راغباً ، وحيثما شئت، ومتى شئت » ، يجهل ولا ريب أن ديكارتيّاً مسّته نار الحماسة لا يفلت من النار المقدّسة ، كهذا الديغولي الكبير الذي كان يهتف عام ١٩٤٣ في لندن : « قدر ما شئتَ يا جنرالي ، قدر ما شئتِ يا فرنسا » . و« فوق الصراعات السياسية » كان ينتصب حينذاك « وجه فرنسا الحربي الرهيب » . وإنه لتغفو أوطان وتنهض أخرى ، وأما الحرب فتبسط قانونها وكأنه طليعة القوانين . وأما قوانين البقاء الجماعي فلا تُقرّ بعدم صلاحها . ولسوف يعجب شابّنا المتنوّر من حماسة « الكومپانييروس »[٣١] الورعة وهم يحتفلون بذكرى « ٢٦

تموز » ، اليوم الذي أبصروا فيه النور ، ناسين أن هنـاك « رفاقاً » آخرين في « عمليـة تحرير » أخـرى يبدون الحمـاسة نفسهـا كلما جاء الثـامن عشر من حـزيران في « مـون ڤـاليريـان »[٣٢] . وأوقات بـزوغ الفجر في تـاريخ الشعوب قاسية ، وأوقات الغـروب محتشمة . فقد جفّ عندنا الدم المؤسس لدولة القانون وجمد في مواد القانون وبنوده ، وتخثر في زخارف وتلبيسات ، واختفت مستنقعات « الباستيل » أو مستنقعات « أيلول » تحت بسط « الأوبيسون » في قصور « الجمهورية » ، مـع أنها ، أو لأنها ألزبت أسسهـا (من الجمهورية الأولى إلى الخامسة مـروراً بالـرابعة) . وذكــرانا في « ١٤ تمـوز » هي ذكــرى اتحـاد القلوب في « شــان دو مـارس » ،[٣٣] وليست ذكرى الاستيلاء عـلى «الباستيل». واحتفالاتنا السنوية «بالتحرير» هي بـ«لوكلير»[٣٤]، و«قوات فرنسا الحـرة » ، وليس ـ ليس عـلى الأخص ـ بـالأعمـدة التي كـان يقيّـد إليهـا من رُمـوا بالرصاص ، ولا بالنساء اللواتي حلقت شعورهن . وفي إمكان مجتمعاتنا المتقدّمة بعدما قرّبت القرابين الكثيرة وغنّت كثيراً وقطعت الكثير من الرؤوس ، وبعد أن بنتْ أنفسها على هذه الشاكلة طوال العصور ، ان تستبيح الإجفال امام هذه الزمر المتخلّفة ـ خضراء كانت أو حمراء أو سوداء ـ التي تقرّب القرابين وتغنيّ وتُعـدِم رمياً بالرصاص اينما كانت .

إن الدوران حول المحيط الخارجي المزعوم يقدّم لما يدّعي أنه المركز أقصر خط مـا يزال في مكنته خطّه بين سطوحه وأسسـه ، بين حـالته الحـاضرة وشـروط تكوين هـذه الحالة . وروسّو الذي كان يحدس بأن أغرب الأشياء عنّا هي التي من حميم حميمنا كان يتألم لزوال الفطرة منفلتةً من كل قبضة . وكان يقول إنه لكي نحسن الحكم على حالتنا الحاضرة وتكوين مفهوم صحيح للحقّ الطبيعي ينبغي عـلى الأقل أن نعـرف كيف كان الإنسان حين خرج عارياً تماماً من بين يدي الألوهية . علماً بأن الطبيعة قـد ضاعت إذ أفسدها التقدّم في كل مكـان . ولا نعثر عليهـا إلا في أنفسنا وبـأنفسنا بـواسطة حسّنـا الداخلي : على هذا يغدو عالمُ السلالاتِ الحقّ الفيلسوفَ الذي يستطيـع معرفـة بدائيـة الإنسان دون أن يبرح غرفته . وبالمقابل فإننا لو حملنا محمل الجدّ الفكرة المبتذلة القائلة بأن التنقلات في الفضاء هي رحلات في الزمان (وأنني في لوس انجلوس أتسكّع في قرننا الحادي والعشرين ، وأن القرية الفـلانية في اثيـوبيا تعكسني في قلب القـرن العاشـر ، الخ . . .) لألفينا ان العالم بالإناسة السياسية يزاول مهنته بنفي نفسه ، بل إنه قد لا

يحسن مزاولتها كما ينبغي إن لم يجعل من نفسه مغامراً بعض الشيء ، أو سائحاً في « دنيا المغامرة » على الأقل . إنه ينال شهادة الأستاذية وهو « يقوم بالثورة » ، أي وهو لا يقوم بها ، (ليس هناك نجاحات كثيرة في مدى جيل واحد) ؛ ويكون النضال سنته التمهيدية إلى الإجازة . وبعد ذلك ينبغي عليه لكي « يستغلّ » عدّته أن يعود الى بيته ويعيد بطاقته . فليس في وسع المرء أن يتحزّب وان يفهم في المدة نفسها « الظاهرة التي هي الحزب » . وعندها لا يكون أقل الأمور مدعاة إلى الاستغراب أن يرى « إجازته التعليمية » تسحب منه وقد أصبح لديه أخيراً ما يعلّمه ، والمنحة تقطع عنه (أو الراتب، أو النفقة ، أو القرض الخ . . .) ، وجميع أبواب المؤسسة تغلق في وجهه . وإنه لحق أن يقال لي إنني من وجهة أكاديمية قد أضعت وقتي في التسكّع هرباً من المدرسة . ومن الخطل أن يقول المرء لنفسه إن متشرّداً في السياسة لا يمكن أن يكون فيه إلا ماجن في العلوم السياسية . ذلك أن ما يبدو لي مستحيلاً تجاوزه هو الشطط الذي يتصف به عدد من الأعمال الشهيرة بأنها علمية لدى متعاطيها ؛ وقل الشيء نفسه في الطابع الفظّ كل الفظاظة ، أو بالحري الطابع العمهيّ لأشد الهذيانات السياسية رواجاً بين الطلائع الثقافية عندنا ـ حيث يمكن رؤ ية أصدق الأمارات على خفّتها من الوجهة النظرية ؛ وما أصحّ الرأي القائل بأن النظرية التي لا تقبل ترجمة عملية على المدى الطويل ليست بنظرية بل هي مخرقة . ولا أستطيع دفع الاعتقاد بأنه إنْ وُجدت في قابل البحث حبّة من تركيز جديرة بالبقاء في غربال الممارسة الفعلية فإنما أدين بها لتطوّفي بين متوحشي السياسة ، من ناحية « الحالة الفطرية » للوجود الجماعي .

*

الحاصل ، ماذا كانت المفاجأة السياسية الكبرى للقرن العشرين ـ قرن أشد الانقلابات التقنية والاجتماعية التي عرفتها البشرية سطوعاً ـ لتكون لو لم تكن اكتشاف انه ليس هناك في النتيجة من مفاجأة ؟ وإننا لا نزال مذهولين لذلك كل الذهول ، مشدوهين لأن ذهولنا كان قبلُ قليلاً جداً . ولا ريب في أنّ على من يعدّ الأيام ان يعلن في نهاية كل عقد من السنين : « لن يكون بعدُ شيء كماكان قبلاً » . وإنها لعبارة صحفي أو مشتغل بالسياسة . وأما في يوم الحسابات ، في آخر القرن أو نهاية الحياة ، فالواقع يفرض هذه التمتمة : « لقد كان بعدُ بالاجمال كما كان قبلُ » . أهي عبارة كاتب

مذكرات أم عبارة مؤرخ؟ بعد أي شيء؟ بعد «الثورة»[٣٥]. بعد «المحرقة»[٣٦]. بعد «المقاومة»[٣٧]. بعد «المؤتمر العشرين»[٣٨]. بعد «أيار» (مايو) ١٩٦٨»[٣٩]. بعد الانتخابات الأخيرة[٤٠] الخ. . . . وتتردّد اللازمة في كتب السير الذاتية ، والقوائم الاحصائية ، وشهادات الشهود ، والمذكرات ، من جيل الى آخر ، وفي جميع المعسكرات والاتجاهات : « مع أننا كنا قد حلمنا بعكس ما جرى ، واستمتنا في العمل لبلوغه ، وها هو الحلم يتحطم ، فقم يا هذا كما في السابق وأعد لي من جديد كل ذلك». وكأنما لم يفرغ بعد من حلّ بعض العقد المستعصية ، أو من إعادة الارتباط بماضٍ ذميم منسوخ « لا يمكن تصوُّره » ؛ أو كأن قسراً شيطانياً على المعاودة يستميت في جعل قولاتنا « هذا لن يتكرر أبداً » اضحوكة وسخرية . وقد يكون علينا تأليف ديوان كامل ، ديوان المباغتة من الخلف ، أو ديوان العودة ـ المفاجأة . وآخر مثال له ، مقتطف من صحيفة الأمس ، بقلم مناضل شيوعي (باريس ، ١٩٨٠) هو : « تُشهد عودةٌ كان يُظنّ أنها مستحيلة ، ألا وهي العودة إلى عبادة الشخصية » . وإنها لطويلة طول يوم الجوع قائمة العودات المستحيلة التي شهدناها جميعاً ، كل من زاويته وبألوانه . ولا تزال مقتطفات منها محفوظة على الورق . ورجحت في الواقع كفّة أثقال قومية واتصالات عرقية أو ثقافية خفية ، على سطح الكرة الأرضية وسطح الأشياء ، في الأماكن التي كان ينتظر فيها مفعول لعملية انقطاع . وحتى إذا كانت حكمة « سفر الجامعة » الفارغة جديرة بأن تجعل امثال « جوزيف پرودوم »[٤١] في الجغرافيا السياسية ينتفخون من جديد دورياً ، فإنه صحيح أن هذه اللزوجات التاريخية تدلّ على مفارقة عقلانية: ليس التباين هو الذي يشكل اليوم معضلة ، وإنما الذي يشكلها هو الديمومة . ولقد كانت حلول ماضينا النظرية تبدو للمستقبل حلول استمرار ؛ الأستمرار الذي يتمتع حاضراً بأوفر عافية ، فشكراً جزيلاً . والفكرة القائلة مثلاً بـ « وجود (تباين في الطبيعة) بين السياسة البرجوازية والسياسة البروليتارية » ، هذا الطرح الذي هو في أساس الماركسية ، اضطرت للعودة إلى المكتبة باتجاه رسائل الدكتوراه . وقد تكون الماركسية دشنت « ممارسة جديدة للفلسفة » (كما يقول التوسير) ، لكن هذه الممارسة لم تعبر عنها ممارسة جديدة للسياسة . وقد تكون المادية التاريخية أبدلت المفهوم الكلاسيكي القديم للإنسان «لا بمفهوم آخر» بل مفهوم من نوع آخر » (كما يقول سيف) ، ولكنها بالتأكيد لم تبدل الممارسات القديمة للسلطة بممارسات

من نوع آخر . ومن الممكن أن تدور بين الفلاسفة مناقشة جادّة في ما إذا كانت قد حدثت أو لم تحدث قطيعة مع الماضي الهيغلي ، ولكنه من غير الممكن أن تدور بين المؤرخين مناقشة جادّة في ما إذا كان قد حدث أو لم يحدث بعد « الثورة الاشتراكية » تصدُّعٌ في طريقة حكم البشر . ولنقل إنه لو كانت ثورة ماركس ولينين قد أدخلت سياسة الماركسيين ـ اللينينيين « عالماً جديداً » لآل أمر ذلك إلى الذيوع . وهذه الشقّة بين الانقلابات الادراكية والتكرارات الواقعية هي من البعد والثبات بحيث لا يزال يُرى فيها ، مع المعتقدين بصحة الرأي الماركسي ، أثرُ عَثَراتٍ ، وتلجلجات ، واختلالات موقتة (من الممارسة إلى النظرية) لن تلبث أن يستقيم أمرها ببطء لدى اختفاء التخلّف الاجتماعي ، والتأخر الاقتصادي ، والانحرافات ، والأخطاء في التوجيه الخ . . . أولاً بأول . وفي المقابل فإن هذا المدى مألوف بقدر كافٍ ، ويقدّم كثيراً من وجوه الشبه لحالات من المجتمع والتاريخ بعيدة جداً في الزمن والمدى والالهام العقدي ، كي يُستمر بأن يُرى فيه حتى الآن ، مع المعتقدين بصحة الرأي البرجوازي ، أثرُ انحرافاتٍ وشواذّ لنظرية مشؤومة . وهذان المديحان المتناقضان في رمزيهما ـ مهما تكن صحة مسوّغاتهما الظرفية ـ يتملّصان في نظرنا من السؤال المركزي : ما العلاقة بين الفكر النظري والفكر السياسي؟ وما الذي يميّز مدى الفكرة من مدى العمل؟ وعلى كل حال فقد يكون تحميل النظرية الماركسية مسؤولية وعودها المطولة من قبيل الاحتباس داخل دائرة « التهمة » (المعروفةبـ « الخطأ خطأ ماركس ») . وإنه لتجديف لا يزال ورعاً جداً يريح من سؤال مزعج بشكل آخر : « ماذا » عن التفاضل ؟ فالملاحظة ، للهزء أو للرثاء ، بأن الماركسيين الذين كانوا يطمحون إلى الخروج على القاعدة لم يستطيعوا الإفلات من ربقتها بأفضل مما أفلت مريدو « ايديولوجية » الجامعة التركية ، أو الشيعية ، أو الكالڤينية ، أو غيرها ، نقول إن تلك الملاحظة أمر ، والتساؤل عن مضمون القواعد نفسها أمر آخر (واستبدال الإجراء الأول بالإجراء الثاني أمر ثالث : التلويح في مجال الاكتشاف العلمي بوثيقة كتبها الكاتب العدل) . وقد يكون من المفيد الفحص عن أسس الاستمرار . وعندها قد تصبح خيبات الأمل التي سادت في تلك الحقبة دواعي تحمّس واندفاع . فرح عقلاني بالبحث عن السبب الذي امتنع معه حدوث المفاجأة ؛ فرح حسّيّ بالتحرّر إلى غير رجعة من هذه العبودية : انتظار أشد المفاجآت إحباطاً . ثم « الاطمئنان » السياسي ، أي « الفرح الناشىء عن أمر مقبل أو عن أمر مضى ، والمؤدي إلى انتفاء ما

سبّب عدم الاطمئنان (سبينوزا) . الفرح الذي ليس إبراء للنفس ، ولا كمالاً مريحاً ، بل « انتقال الإنسان من كمال أدنى إلى كمال أعلى » أي « الفعل » الذي به نزيد قدرتنا على العمل بالتقليل من أوهامنا عن قدرتنا (أو من مجالات عدم الاطمئنان داخل أنفسنا) . وأخيراً فإن سدّ الثغرات في تاريخنا سوف يفيد في إطلاق فهمه من عقاله ، وليس في إرخاء العنان لأحقادنا . وهل تعني التقدمية الدائبة « محاكاة للقديم البالي » تسير عجلتها بسرعة ويسر من غير محرك ؟ وإنها لفرصةً مؤاتية لتخليص العلم السياسي من آخر العفونات التطورية . وينقلب الاستعراض القديم لـ « المخلّفات » على نفسه ما دامت الرواسب تتمتّع بحياة أصلب مما كان متوقّعاً . ولقد كان من الممكن عام ١٩٢٠ الافتراض بأن نواة « الإنسانية العلمية » ستكسر أخيراً غلاف سذاجتها ، كما في الاتحاد السوفياتي الفتي الذي لن يلبث وهو في إبان تطوره ان يترك وراءه على طريق اندفاعته الجلود الميتة لـ « روسيا القديسة » الفلاحة المتصوفة . وتشهد القشور اليوم على الزلّة الكبرى . فغداة دفن لينين عام ١٩٢٤ حضر كثير من القرويين إلى الساحة الحمراء في موسكو ومعهم ايقونتهم الصغيرة وقد وضعوا فيها صورة لينين مكان صورة العذراء[٤٢] . ومن ذلك اليوم لم تختف الايقونات مع التصنيع : أصبحت أيقونات لينين مذّاك من اختصاص الفن الصناعي . ولأن يكون العهد تقادم بـ « المخلّفات » حتى غدت « تجديدات للنشاط » ؛ ولأن يجد المرء هنا وهناك ، « بعد ثورة اشتراكية » (أو بعد « ثورة ثقافية » في بلد « اشتراكي » كبير) « دولة » و« مصلحة عليا للدولة » ، وأيديولوجية ووعياً مغلوطاً ، و« رئيساً » وتبجيلاً ، وبلادة وجنوح شباب ، وسكّيرين وغيارى ، واعياناً ، ومومياءات و« فاسدين » ، فإنه لا يزال بإمكان نظرية هذه الثورة تفسير الأمر بألفاظها الخاصة ودون أن تضطر إلى التنكر لذاتها . وأما أن يكون بعدُ مثل (إن لم يكن أكثر) ما كان قبلاً فتلك « طفرة نوعية » في النماء لا يمكن لنظرية الطفرات النوعية نفسها أن تفسّرها دون أن تضطر إلى القفز من فوق جدران محبسها الخاص .

وبالإجمال ، فإن ما لم يعد مستساغاً في السمع بمرور الزمن هو مقطوعة « المعارف » مهدهدة المعتقد الإنساني القديمة : « سنضرب صفحاً عن الماضي ، ولكن ذلك لن يكون بضربة واحدة . انتظروا بعدُ قليلاً ستتضح الأمور ، فصبراً » . والذي ضاع هو الصبر ، بقدر ما ضاع الأمل ، وهذا من حسن حظ المعرفة . وإنه لصحيح تماماً أن

« أدلاّء البشرية في مسيرتها إلى الشيوعية قد سرّعوا دورة الزمن » ، لكنهم ولا ريب لم يفعلوا ذلك بالاتجاه الذي كانوا يقدّرون (المفترض بعض الحزم في تمييز اتجاهات ، أو وجهات ، واحد قبل وآخر بعد ، واحد في هذا الجانب وواحد في الجانب الآخر في هذا النوع الخاص من الأمكنة) . وماذا لو دارت العجلة بالعكس ؟ لقد استطاع كل إنسان أن يلحظ أنه حين ينظر من عل ، من زاوية اجراءات الحكم ، إلى العصرنة التي تنعت بالاشتراكية في امبراطوريات قديمة جداً ، فإنها تبدو أقرب نسباً إلى عهد الاقطاع مما هي إلى الرأسمالية (ألا يقال عن الأولاد إنهم أشدُّ شبهاً بجدّهم مما هم بأبيهم؟) : اصطناع أقارب، وذبذبة سلالية ، وتدابير بلاط ، وتبعية وخضوع ، وتقسيم للدولة إلى إقطاعات ، وعشائر أو زمر ، وثورات قصور ، ومحاكمات على الهرطقة ، وكمائن وإعدامات على الطريقة الفلورنسية ؛ إن هذه الملامح تنتسب في الزمن إلى القرن الرابع عشر أكثر مما تنتسب إلى القرن التاسع عشر الغربي . ولا ريب في أن مقطعاً تشريحياً أرقّ يقدّم مجموعة ألوان دقيقة التقارب من « المفارقات التاريخية » مُزامَنَةً وشبه مركّبة تحت أبصارنا . وقد سبق لي أن أثرت قضية الأنساق الوضيعة ، والأسلوب المتحذلق ، و« الجمهورية الثالثة » : الهوس بالانصاب والمتاحف ، وداء الاحتفالات الرسمية ، والنظرة المركزية إلى الوطن ، وحكم المسنّين ، والمجمعيّة ، و« الشاعر القومي » ، والأبطال الرسميون . وهناك كذلك الجوانب الكبرى لهذه الجوانب الصغرى . ففي الحلم ، وأحياناً ، ولهنيهات قصيرة ، في الواقع، هناك تناغم « المدينة » القديمة الشفّاف الذي يقدّم لنفسه على أرض ملعب رياضي كبير أو ساحة كبرى صورة عن نفسه (انصهار أفراد « الأنا » في جماعة خُلُقية حيّة ، انصهار الواحد مع الجميع ، انصهار الأشخاص المفردين في حضن الكون الشامل المحسوس : « بلاد اليونان » في عهد بيركليس معاداً فيها النظر من قبل هيغل) . وهناك ، في حقبة أخرى ، وهي حقبة سوداء وراكدة ، زمن الملكيات الشرقية الكبرى بما فيها من عبادة للزعيم المؤلّه الذي خبّلته الوحدة وسط صحراء من الرمل والقوانين ولين العيش : « فارس » في عهد الملك الأكبر معاداً فيها النظر من قِبل هيرودوت . ومن يدري فقد يضعنا هذا الخلط البابلي في الأزمنة على الجادّة الصالحة. فأبّهة اشتراكيات الدولة أكثر من آلة سياسية للتقهقر في الزمن ، وقد تكون الجهاز الوحيد الذي يجرؤ على استنطاق التكيّف الغائي المخجل لجميع الآليات السياسية ، ألا وهو حذف الزمن . وضغطه

داخل الطقوس . وحبسه إلى الأبد وقد أُلغي كل حدث . وقد لا يكون الأمر بإزائه أمر حسبان النقاط في المواجهة الكلاسيكية بين القديم والجديد ، بين ما هو بربريّ وما هو متمدّن. فوراء المزاوجة (المؤثرة أو المضحكة، تبعاً للمزاج) بين سكة الفلاحة الخشبية والمفاعل النووي (التي حوكم من أجلها «اسحاق دوتشر»[43] في روسيا ما بعد ستالين)؛ ووراء المقابلة بين «سبوتنيك»[44] والآلة الحاسبة بالكريّات ، وهو فارق ما يزال بسيطاً جداً (إذ أنه وإن كان بين الأول والثاني بُعد في الزمن فإن الرحلة تتم دون تبديل في الخط) ، من الممكن ان يرتسم فارق أكثر رسوخاً بين تسارع الزمن الصناعي والتقني من جهة ، وسكون الزمن السياسي من جهة أخرى . وإنه لتضادٌ قد يكون رمزه المرئي الدوائر ذات المركز الواحد في المفاعلات النووية ، مركزها ، وهو القلب البارد ، ناووس فرعوني تحت هرم من الرخام الأحمر . وقد كان من الواجب أن تتخذ المادية الرسمية هذا الشكل لجعلنا نلمس بالبنان شيئاً كأنه حافة من حافات الأبدية . وهذه المادية تحصد كل المجتمعات التاريخية ، ولكنها تبرز حيث كان توقُّع بروزها أقل ما يكون ، وحيث تنكر على نفسهاحق الوجود . وإني ، أنا الحيوان العاقل ، لعارف بجميل المجتمعات « الاشتراكية » القائمة ، هذه الأعراض المؤلمة ، في أن تكون خيّلت لي من بعيد وعن طريق التنقيط ، لازمنيّة التضحية السياسية . فالزمن ، « السيد زمن » ، في نوع الحكم المشار إليه ، حكم سيطرة الإنسان على الإنسان ، لا يقدّم شيئاً للقضية . وهل لي أن أجرؤ على إضافة هذا الإحساس الأخر الذي أدين به إلى اللاسياسيّة الجماهيرية السائدة في معظم المجتمعات البيروقراطية (الوحيدة في العالم المعاصر التي يجهل فيها المواطنُ « الرقمُ » حتى معنى عبارة « الحديث في السياسة ») : الغائية اللاسياسية لـ « الحياة السياسية » ؟

وما كنت عام ١٩٧١ ، وأنا في منتصف الطريق إلى خواطري ، لأكوّنها ولا ريب على هذه الشاكلة . فقد كان لتكراراتي أن تساعدني على ضبط النغم ، أو على طريقة لحلج الأحداث الراهنة على امتداد نتاجاتي الداخلية واللازمات التي ما كنت لاتوقف عن الدندنة بها ، على مضض مني ، ولكن دون اتساق إلى ذلك الحين . وكنت قد غادرت السجن ومعي سلّم الانغام ، ولكن مع رغبة ملحة في أن أطوي دفاتري .

*

وإذ كان لأفضل الأمور نهاية فنادرة هي الاعتقالات المؤبدة . ولا يزال الخروج من

السجن أصعب من دخوله ، حتى وإن كان ذلك من الباب الرئيسي (كان شعار « الحياة طريقة استعمال » لا يزال غير مستعمل) . وإذن فقد وجدت نفسي من جديد في الشارع وأنا أعرف الكثير الكثير ، إذا جاز لي القول ، لامتلاك وعي سياسي متفتّح ؛ وما لا يكفي لتقبّل أن هذه الكلمات تطنّ معاً وتخدش الأسماع ، وأن « وعياً سياسياً » بالمعنى الصارخ للعبارة هو في نهاية المطاف كالدائرة المربّعة . وإذ سرّني كثيراً أن أجد في الخارج دواعي تحرك ملحاحة فقد حبست نفسي داخل دائرة « المصالح العملية المباشرة » ، وبقيت بعض الزمن في أمكنة الأحداث في أميركا الجنوبية (في شيلي ، وكوبا ، والأرجنتيين الخ . . .) وفصلت ما وسعني بعد أن حدّدت بعناية مجرى الحياة والبحث عن الحقيقة ، بين الحياة العامة والشكّ المنهجي ، ووقفت جهودي في التحليل على بيانات وتقارير نقدية للممارسات الحاضرة أو الماضية التي قدّر لي أن أتعرف إليها مباشرة او مداورة[٤٥] . « ولكي لا ابقى متردداً في افعالي في الوقت الذي يضطرني فيه العقل أن أكون كذلك في أحكامي ، ولكي لا أكفّ مذّاك عن العيش كأرغد ما يسعني أن أعيش ، كوّنت لنفسي خلقية مؤقتة . . . »[٤٦] وكانت نظرية ماركس في ذلك الحين خلقيتي المؤقتة « غير الكاملة ، وإن يكن من الممكن اتباعها مؤقتاً ما دام لا يعرف قط أفضل منها » . وما كان لي أن اتذمر منها ، ولا لأي كان . وبغض النظر عن الرفاهيات اليسيرة التي توفّرها الامتثالية الديكارتية (الانقياد في كل الأمور « حسب أكثر الآراء اعتدالاً ، وأبعدها عن التطرّف ، الآراء التي تلقّاها بشكل عام على الصعيد العملي أفضل الذين عليّ أن اعايشهم تنوّراً واعتباراً ») ، فإن من يديرون ظهورهم لهذه الطريقة في تحليل الممكنات المحليّة ينتهون في غالب الأحيان إلى نتائج أسوأ من التي ينتهي إليها من يحسنون استخدامها على مسؤوليتهم . وليس ما يمنع من الافتراض ان الكوخ الذي اختير ليكون مسكناً ريثما يتم إعادة بناء المنزل تبعاً لتصميم مخطط بعناية (بأن « يُعدّ زائفاً كل ما لا يعدو أن يكون قريباً من الحقيقة ») ينبغي في النهاية ألا يحتفظ بمكانه ، المتواضع لكن الضروري ، داخل الكلّ المنجز (الذي هو ، « بافتراضه المسبق معرفة تامة بالعلوم الأخرى ، آخر درجات الحكمة ») .

ولدى عودتي إلى الحظيرة ـ شبحاً آخر بين الأطياف العاملة في بلدي ـ ساورني انتظار المفاجأة ، في البيت هذه المرة . وكان ذلك قرابة عام ١٩٧٣ . ولم أكن قد فقدت شيئاً

لأنتظر . فماذا كان ذاك ؟ الومضة « الغاليّة » التي ستلهب اوروبا وتبهر العالم .

إن حاضر الفرد ، كحاضر المجتمع ، يشهد تشابك كثير من الأوقات المتوالية . ومن المفارقات ان زمن الحدث الفعلي، ذا الترجّحات الخاطفة ، يبهر الأنفاس بأقل مما يبهرها زمن الانتظار الأثقل ، ذو الايقاع البطيء ـ وإذ كانت الأحداث المداهمة المتخيّلة نقاط التقاء في منظور الرجاءات الجماعية ، وأهدافاً يرجى بلوغها في المشاريع الفردية ، فإن لها نصيباً حاسماً في العوامل الحقيقية في التاريخ العملي الذي يكون ما لم يحدث فيه أشد تأثيراً في الغالب مما حدث ، والذي يمكن أن تعلّق فيه سلسلة كاملة من الأحداث بحلقة مفقودة . وإننا لنحيا وجودنا في المستقبل المرجّم به في الماضي باحثين عن وجهتنا في الحاضر (موجّهين هذا الحاضر في الوقت نفسه) بالنسبة إلى ما نتخيّل أننا قادرون على ايجاده في المستقبل . وممّ تتكوّن حياة الناس إن لم يكن من قدر من آمال خابت وتصورات أحبطت ومثله من سعادات وحِدادات حصلت في الواقع ؟ ولهذا فإنه لا وجود لسيرة صادقة إلا في الروايات . ولهذا فإن تاريخ حقبة يكتب بطوباوياته ومكتشفاته على السواء . ولو بتر هذا التاريخ من شعره لبقي نثره نفسه حروفاً ميتة .

وقد جعلنا « كينز » نتكيف والفكرة القائلة بأن العوامل الاقتصادية لا تقرر تبعاً لمعطيات مؤكدة ملموسة مادية ، وإنما لتوقّعات وترقّبات ، أي لاحتمالات . فبالحري أن تكون الحال كذلك في العمل السياسي . ولكن سوء الطالع يشاء هنا أن يتم دائماً عرض التاريخ المراد صنعه من وجهة نظر الذين لا يصنعونه ؛ وإن لهم للكلمة الأخيرة، أسهل الكلمات فالتاريخ يُبنى بما هو استراتيجي ولكنه يُشرح بما هو سببي ؛ والكشوف والقوائم تستدرّ الشفقة . وليس هناك من تقابل في المنظورين بين هاتين الوجهتين ، وجهة الأحياء الذين تعني لهم كلمة « تاريخ » هذا الغموض الواجب نزعه على الفور من العتمة والتوقع ، ووجهة من بقوا بعدهم فلاحظوا أن هذا الشيء المغلق الذي لا يرجع القهقهرى ويدعونه « حقبة » كان كما لا بد أن يكون وأن تقهقره بالذات لهو الذي يعمي اللجنة المحكمة المؤلفة بعد موته من ذوي العقول النيرة . فهي من منصتها المشرفة تجمع الوقائع إلى الأرقام دون ان تتنبه إلى أن هذه النتائج عمليات طرح أو فواصل ينبغي طرحها من مجموع الأعمال المعقولة انطلاقاً من مكان ولحظة معيّنين ، مع حسبان ما كان مسموحاً بأن يؤمل في ذلك الحين (قبل أن يتكفلّ

تتابع الأحداث بالبرهنة على ان الأمر لم يكن سوى أمل) . وعلى هذا النحو يحمل ممثلو التاريخ سرهم إلى القبر ، أعني صورة المستقبل التي حدتهم على العيش والعمل في الحاضر . في العشرينات مثلا : الثورة الألمانية ، وعلى نطاق أوسع عدوى الثورة عند تخوم روسيا المتخلفة تتلاشى في غمرة الحرب العالمية الأولى تلاشي الحلم . لكن مسلك البولشفيك غداة « أوكتوبر » ، واختيارات لينين بشكل خاص ، تغدو جميعاً من دون هذا اللا ـ حدث غير قابلة للتفسير . أو كذلك في الستينات : سوف تصبح « سلسلة الجبال الانديّة »[٤٧] « السييرا مايسترا » في أميركا الجنوبية . وفي عام ١٩٧٠ لم تسجل الوقائع شيئاً . ولكن جميع توجيهات الثورة الكاستروية ، وكل واحد من هذه التوجيهات ، تغدو من دون الوجود السيكولوجي في كل مكان لهذا اللا ـ حدث غير قابلة للتفسير . فهل يكون كل ما هو واقعي عقلانياً ؟ لكن ما حدث في الواقع ليس كل الواقع . بل ليس من المؤكد أنه يقوم بالدور الرئيسي في المسرحية . وقد يحوّل المجموعُ المتحصّلُ من الممكن والخيالي الواقعَ الفعليَّ إلى مجرد راسب وعلى هذا نترك لمؤرخي ألف السنة القادمة مهمة إثبات أنه ما كان من الممكن أن يحدث في فرنسا ، خلال السبعينات من القرن التاسع عشر من التقويم المسيحي ، غير متابعة القديم دون قيد ولا شرط . وعبثاً كان عدم الدخول شخصياً في ألعابنا السياسية التي هي أيضاً مآسٍ ، وفي مآسينا السياسية التي هي أيضاً ألعاب (متلفزة على الأخص) ، فالانتظار يشغل ، والمشهد يتلبّد ، والوقت يمر . وإليكم السبب في أن فيلسوفكم كان ابكم ، طوال عشر سنوات : إنه الترقُّب .

وأصبحت متأدّباً إذ لم أجد حرفة أخرى ، لكنني لم أكن بالكسول المتبلّد . وإذ أمنت أنني أفلتّ من العقاب (ما دام « بيّانكور » سينتصر ، فإلى الجحيم خيبة أمله) فتحت دفاتري القديمة التي حوت ملاحظاتي ، متابعاً فكرتي الثابتة : مواجهة ما هو غير قابل للتحقيق في النظرية بما لا يمكن الاعتراف به في الممارسة السياسية . وإذ علمت بصورة خاصة العجز الذي تجد فيه النظرية الماركسية نفسها عن شرح الـ « باء فتحة با » في التاريخ الذي يكتب باسمها ، فقد دأبت كذلك على إعطاء هذا الأخير حق إلقاء نظرة على الأولى . ومرة أخرى كانت كُوَّتي ، بل منْوَري المفضل هو الديمومة القومية ، فلِفَرْط ما فكرت فيها انتهيت إلى مغادرة حضن الوالدة[٤٨] . وإذ كانت الأمة مفصلاً بين طبيعة

جُعلت تاريخاً ، وتاريخ جُعل طبيعة فقد كشفت لناظري ما لسنا نفكر فيه . وهذه الصندوقة المظلمة اللجوج تبرز البياض الذي تركه في خانة « الطبيعة » « علم التاريخ » ، كما تبرز البياض « التاريخ » في الفلسفات المعاصرة التي تبحث في الطبيعة .
وأطلعني جورج هوپت ، وكنت على الدوام استشيره وأفيد منه ، على كل ما يمكن معرفته من منظور المادية التاريخية عن هذه « المسألة القومية » المزعجة (لقد كان للمسيحيين حقاً « مسألتهم الاجتماعية » ، ولكلٍ مزعجاتُه) ومن البديهي جداً أن تكون الماركسية اكتفت بجمع اجزاء القفل وفقاً للظروف ما دامت لا تملك مفاتيحه . وفي مكنة العقل التاريخاني ، كأحسن ما يكون ، ان يدرك مجموعة معينة من الظروف القومية القائمة ، لكنه يعجز عن إدراك ظروف قيام الظاهرة القومية . وعلى الرغم من الفرجات الحيية في الماركسية المتشددة ولدى « غرامشي » ، ومن غير غضٍ من خلاصة جيدة دبّجها « جورجانيٌ رائع » ، فإن أجهزة « الاشتراكية العلمية » ارتج عليها وارتبكت أمام الطاقة الكامنة في التمسك بالجنسية القومية(٤٩) لأن هذه الأجهزة كانت قد رصدت تلك الطاقة وقنّنتها. فقد استطاعت،مدفوعة بها، أن تنغرس هي نفسها في احد نصفي العالم خلال نصف قرن ، وبالمقابل فإنه في كل مرة اصطدمت فيها اشتراكية بقومية كانت تمنى (وسوف تمنى) بالهزيمة . وإن ما لم يخطر في بال الماركسية هو، بالنتيجة ، الاشتراكية الحقيقية . ومعلوم جيداً أن الثورات ليست منجزات لنظام سابق ، ولا هي تطبيقات لنموذج مجهول الهوية من إعادة تنظيم المجتمع ، وإنما نتاج مسار موضوعي (صراع الطبقات) تكتفي النظرية بتقبُّله والتفكير فيه من وجهة عامة . ومعلوم جيداً أن ماركس حرص دائماً على المقابلة بين إعداداته النظرية ومسبّقات عقدية ، رافضاً بصورة جلية ان يتولى عن التاريخ بالذات الإجابة على اسئلة كان يرى أنها سابقة لأوانها . ولكن التاريخ تكلم منذ ذلك الحين ، وأجوبته هي التي علينا فك رموزها ، ومفكّ الرموز الذي تركه لنا ماركس لا يكفي للعملية . (قد لا يكون ماديا أبداً انكار عدم الكفاية هذا إذا كان الطرح المكوّن للمادية هو أن كل رسالة تتجاوز إلى ما لا نهاية جميع الرواميز الممكنة) . والماركسيون يشعرون بألم في الأمّة . والدمّل ينزّ من كل مكان : وهم لن يطهروه من الجراثيم دون أن يوسعوا الجرح .

« كان « برشت » يردد أن المرء لا يعرف سوى ما يحوّله ، ولكن العكس صحيح

أيضاً : لا يحوّل المرء إلا ما يعرفه حق المعرفة . والتفكير بعد ماركس معناه في الدرجة الأولى محاولة التفكير تفكير ماركس حتى النهاية . أفيكون كئيباً ورجعياً هذا الاجترار لما سبق ان قيل ؟ قد يكون . لكن أقل الأضرار كان رؤ ية ما ينتجه التقيؤ في ذلك العهد . فالتباهي بالحداد يجعل اليتامى يتعيشون في ظل الآباء الموتى ، وهتافات الانتصار ـ « قتلناه » ، « ظفرنا بجلده » ـ تغطي على كثير من التفرق والتشتت . لقد تكلّفت إذن على التو ـ من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨ ـ مشقة (لأنه إذا كان الجدب في الكتب يجعل المرء نهماً للمطالعة فإن كثرتها المفرطة قد تؤدي بالحريّ إلى التثبيط) الانضمام إلى « الركام » ، لكن لا لأقيم فيه منازلي لغايات تفسيرية . وإذ فررت من فردوس المحاكمات الطفولية الأخضر (كل هذه الألعاب القائمة ، كما في ألعاب المرايا ، على المقابلة بين النص والتعليق ، بين ما أسيء قوله وما لم يقل ، بين المقالة وتنقيح المقالة) تابعت الرحلة إلى نهاية ليلنا . وكنت أقول لنفسي آنئذٍ لتغترب النظرية ، ولترتضِ الذهاب للضياع في هذا العالم الموضوعي حيث تنكر نفسها، وعندئذ يثبت أحد أمرين : إما إنها قادرة على أن تصبح راشدة ، وإما إنها تستحق الهلاك . وما أصح القول بأنه ليس في وسع فكرة ميتة ، من خارج الحياة ، ان تنتج حتى فكرة موتها .

وكان يبدو لي حينها ـ ولا يزال يبدو ـ أن أول واجبات الاشتراكي تحليل ما هو اشتراكي قائم ، لا تدبيج « مشروع مجتمع » لا يعلم أحد الرقم الترتيبي الذي يحمله ، ويفترض فيه ان يُسقط في افواهنا قبّرات الحكم الذاتي مشوية أكمل شيّ . إن في مكنة الفرد ان يتصور من « المشاريع » ما شاء أن يتصور ، حتى وإن كانت مشاريع قوانين ، أما المجتمعات فلا تعرف سوى « تطورات » تتحكم بها في نهاية المطاف قوانين ليست تعبيراً عن إرادة الشعب وإنما هي علاقة مستمرة بين عدة سلاسل من الظواهر (التي في وسع برامجها السخرية باستمرار لكن شرط المعاملة بالمثل) . وإذا كان صحيحاً ان « نقد المجتمع البورجوازي » قد اتخذ طابعاً عملياً ابتداء من تشرين الأول (اوكتوبر) ١٩١٧ ، وطالما لم يتم نقد هذا النقد ، ولا حدثت الترجمة الفلسفية لهذا التحوّل العملي ، فإن عبارات « الثقافة السياسية الجديدة » المنمقة ستستمر في نفخ الريح .

*

وأقل ما يُلَمُّ به في البحث العقلاني نقاط التلاقي . وإذا كانت مواضع الاتصال

استراتيجية فهي كذلك غير مريحة . وهذا ولا ريب هو السبب في أن المنازل بين المنزلتين شبيهة باللامنازل ، وأن جماعة المضي بين امرين الساعية لرأب مِزَق القول والعمل شبيهة بلا أشخاص ازيحوا عن أماكنهم فهم في بحث دائب عن مقعد إضافي . فالفلاسفة يحيلونهم على محرري الأخبار نصرة للصحافة ، والصحفيون يحيلونهم على الحكماء نصرة للتأمّل والتفكّر . وعلماء الاجتماع يقولون : « إنها من تلك الناحية ، ما وراء الطبيعة » ؛ والمشتغلون بالماورائيات : « علم الاجتماع ، إنه في الطابق الذي تحت » . والمناضلون يتّهمون المتحذلق ؛ والمتحذلقون يطعنون في المناضل . وبالاختصار ، كان هناك شبه التزام بأن توضع أمام المرآة الماركسية النقدية مع الماركسية الوضعية ، النظرية على الطريقة الغربية مع الممارسات الشرقية قصد أن تعكس كل منهما الأخرى ؛ ولأسباب كثيرة أولها أن كلاً منهما تجهل الأخرى من حيث تكوينها المادي . إنه لم يُشاهَد بعد أحد انصار قراءة الـ « غوندريس » قراءة تشخيصية وقد وقف في صف طويل أمام ضريح الساحة الحمراء ، ولا شوهد أحد حجّاج اللينينية وقد عرف كيف يميز بين ماركس شاب وماركس عجوز ، أو ادرك ما يعنيه انقطاع المباحث النقدية في العلوم . فكل شطر من شطري جسد الماركسية الكبير يتصرف ويفكر وكأن لا وجود للشطر الآخر (إلا إذا اعتبره ممثلاً له) ؛ إنهما لا يستطيعان العيش بهناء دون ان ينكر أحدهما الآخر على هذا النحو . ولا تستقيم الحقائق البديهية الخاصة بكل منهما إلا بأن لا يتواجها قط . وكل لقاء منظم بينهما يراه طليعيو الغرب « مغالطاً للتاريخ » (« إن هذه التقاليد البالية لا تعنينا » ـ المساكين ، إنهم لا يدرون ما ينتظرهم) . وتراه أفواج الشرقيين « لا مكانياً » («في أي مكان يجرؤ المرء على اعتبار حقيقة الحقائق إشكالية من الاشكاليات ؟ » ـ التعساء ، لقد نسوا ان « كتبهم المقدسة » بدأت على هذا الشكل ، بنقد فلسفي لنصوص فلسفية) .

وكان مثل هذا العمل يتطلب الخضوع لطلاق ممضّ بين الممارسة النضالية والتحليل النظري ، طلاق تمّ منذ زمن طويل داخل الحركة العمالية الدولية السابقة (ما عدا بعض الاستثناءات الايطالية الطفيفة) وكانت نتيجته تحويل هؤلاء الموجّهين إلى سياسيين « خلّص » ، أي إلى نفعيين ؛ وتحويل لحن الفريقين الموحّد الى لحن ثنائي : « لا تتدخل إذن في سياستي » . « لا تتدخل إذن في نظريتي » . فالخصام متواطأ عليه . ومن المتفق

عليه أن لا يقوم سياسي باجتياحات إلا في حقل الأفكار ، ولا منظّر إلا على ساحة الإعداد والتخطيط . وهكذا يتوصل كل من الفريقين الى ابتلاع كذبة الآخر وهو يدير له ظهره ، ويغالي بعضهم في النفعية لحماية نفسه من عقائدية الآخرين ، والعكس بالعكس . ويسمى هذا توزيع الأدوار .

ولسوف تجبرنا التربية القائمة على التجربة التي يريد تفكيرنا الخضوع لها على أن نخترق أحياناً الجدران المشتركة بين الأحداث الجارية والفرضية . وفي نظرنا أن حمل المفهوم على رد الفعل في الوسط الخارجي اجراء مصادرة تمهيدي لا بدّ منه ، حتى وإن عرّضنا من الجانبين لسخرية المناضلين وصمت المتبجّحين . فدنيا السياسة تستبعد كل تفسير موضوعي لممارساتها بوصفه تفسيراً أكاديمياً ، ويستبعد العالَم الأكاديمي كل وضع لنصوصه في تجربة الواقع المباشر بوصفه وضعاً « سياسياً » . فهنا يتم الدفن أولاً ليُصار بعد ذلك إلى التدبيج (ليس هناك اطروحات دولة عن مؤلفين من لحم ودم) ؛ وهناك تقتل الأفكار والناس دون بيان الأسباب (ومن غير تأبين في أغلب الأحيان) . ولما كان هذا من قبيل امتحان الايمان بالاحراق بالنار والبرهان على صحة اسقاط العدد ٩ من الحساب ، فإن هذه « الهجمات » في الأوساط غير المطلعة ليست نزهات رخية رغيدة ، بل غارات على أعراضنا الخاصة ، باتجاه ما أصر على تسميته النواة الصلبة للمغالطة التاريخية السياسية : أخبار اليوم .

وللازدراء المتبادل الذي يتشبث به كيميائيو المُدرَك ورجال الساحة فضائل مُطَمْئنة على المرء ألا يقلل من قيمتها .

وإن الأسباب التي تدفع بالجنس البشري إلى إرادة الخلاص من موضوعات القلق لكثيرة ، ولكن الناس الذين يقال انهم من اليسار يملكون منها أيضاً عدداً أكبر . ويمثل « الإنسان الاشتراكي » بالنسبة إلى سابقيه المباشرين (« إنسان الغاب » و« الإنسان العاقل ») عيباً خطيراً في التكوين : إنه مشطور شطرين . ومن لا يفكر في ما يقوله لا يريد أن يعرف شيئاً ممن لا يقول ما يفكر فيه . وهو يجعل من هذه الازدواجية الحميمة معقد فخره الذي ينتهي عنده وجداناه الخيّر والشرير بالاختلاط . ويضيف بعض الوقحين ان « الإنسان الاشتراكي » أصبح أحفوراً مؤلماً يسخّر شرفه في سبيل أن يغدو

بائساً ، في حين يكون عهد الماسوشية قد انقضى . ويبالغ المتهكمون ، لأن الطمأنينة إن لم تكن في شعب اليسار ـ ولنذكّر بذلك ـ وقفاً الا على طبقتين من الأفراد فإن وجود هاتين الطبقتين مجتمعتين ينطبق على جميع الشعوب تقريباً . فأي لوحة كانت تقدّمها ، حتى أمسِ ، جماعة الأمميين القديمة ؟ من جهة العاطفيون الداخلون في الشيوعية دون أدنى معرفة بالماركسية ، ومن الأخرى المفكرون الداخلون في الماركسية دون أدنى تجربة سياسية . وليس الأولون حمقى بالضرورة : على العكس تماماً . وإذا استعرضنا قافلة كبار المفكرين الفرنسيين الذين اجتذبتهم الشيوعية في النصف الأول من هذا القرن (فرانس ، وباربوس ، وجيد ، ونيزان ، وسارتر الخ . . .) بدا واضحاً أنهم دُفعوا في الأساس إلى هذا الأمر بعاطفية سياسية ، وأن التفكير لم يأت إلا فيما بعد وعلاوة على ذلك ، وليس الآخرون بالضرورة مزهوين بأنفسهم أو منقطعين إلى العمل على طريقة الرهبان البندكتيين . لقد دفع بوليتزر مثلاً ، أو غبريال پيري ، نقداً ثمن التزامه الشخصي . بقي أنه من المناسب على الدوام التمييز بين « ثقافة » سياسية و« تجربة » سياسية : فإن لم تكونا تتطاردان بشكل مطلق فإنه كثيراً ما يعثر على الواحدة دون الأخرى ، والعكس بالعكس . كما أنه ينبغي التنبّه إلى أن الإنسان قد يكون صاحب « قناعة » ومحروماً من « المعارف » في موضوع السياسة ، وأنه قد يكون رجل علم وتفكّر ومحروماً من القناعات المطابقة . (إن هذه الفروق التي قد تبدو عديمة الجدوى في حال الهدوء المطلق تبرز بشكل صارخ ، بل تكتسي أهمية حيوية ، في الحادث الجلل . وعندئذٍ يتضح أن ذوي القناعات في الأغلب الأعم « يصمدون للصدمة بأفضل » مما يصمد رجال الثقافة : من الممكن التأكد من أنهم أقل إخلالاً بالالتزام من الآخرين) .

وهاتان الطبقتان المزاجيتان ـ إنهما طبقتان أكثر مما هما « فئتان » لعدم اكتسائهما أي طابع اجتماعي مهني ـ لا تتحابان قط ، وقليلاً ما تتعاشران . وقد كان من حسن حظي ، أو سوئه أو كليهما ، أن أقضي بعض لحظات حياتي وسط الأولين (« المناضلين ») ، ولحظات أخرى ، دونما تدرج ، بين الآخرين (« المفكرين ») . ولولا هذا التأرجح بين السخونة والبرد ، أي لولا عدم التماسك في ما يتم من عمليات رصف لعوالم مغلقة بعضها بإزاء بعض ، هذه العمليات التي أثرت عدة مرات في عواطفي وتصرّفاتي ، لما كنت ولا ريب لأنشغل الى هذه الدرجة بالتساؤ ل عما إذا كان في الوجود السياسي شيء متماسك ، وأنه إذا كان فممَّ هو مصنوع ، ولأجل ماذا .

لقد بقي البحث الذي لَخصت نفحته الأساسية في الصفحات السابقة ، والذي كنت قد عنونته « جوهر الماركسية » في ذكرى « فويرباخ » وكتابه الشهير « جوهر المسيحية » ، مخطوطاً (لسوف تظهر نتائجه المختصرة في قابل الكتاب) . وكنت اتطلع إلى أن يكون القسم الأول من كتاب يحمل اسم « نقد الغباء النظري » ، وهو عنوان فويرباخي كذلك عدلت عنه أيضاً مفضّلاً عليه العبارة الموضوعية (وغير المنتمية إلى المذهب النظري) « العقل السياسي » . وخلف مظهر النزوة ـ كل إنسان يعلم أن السياسة تجعل المرء غبياً ومجنوناً وحانقاً ـ كان في هذا الخيار رهان على الانطلاق : فمن الهذيان تخرج مقالة . ومن الايمان يكون مُدرَك . لكن الافتراض العقلاني القائل بأن لكل غباوة أسبابها يفترض بدوره منهج بحث معيناً . فلنحدد إذن حرفية الكلمات .
« نقد » : ليست لفظة للتقدير بل نقطة منطقية تفيد دراسة شروط امكان وجود نظام معين من الظواهر ، أي دراسة الأشكال والفئات التي بها يمكن ان تتمّ تجربته .
« عقل » : نظام من القوانين القابلة للوصف بحكم تطوّر تجربة من التجارب .
« سياسة » : مخطط لواقع من نوع خاص يحدّده تكوّن زمر بشرية عريضة (غير طبيعية) وانفراط عقدها . وغني عن البيان أن « ما هو سياسي » يتميّز في هذا المفهوم عما هو « دَوْلي »[٥٠] ، وأن المقابلة « خاص/عام » لا تبدو هنا ملائمة . ففكرة « الدولة » كياناً مؤسسياً متميزاً عن المجتمع تظهر في « عصر النهضة » ، وتنبني في الوقائع مع الاستبدادية الملكية، وتتخذ شكل القانون مع قيام المجتمعات البورجوازية الحديثة . وقد سبق القطاع السياسي في سياق الأزمنة قطاع الدولة (في وسعه أيضاً أن يعيش بعده) . وهو في مدى التجربة السياسية يشمله بامتداده إلى كل منطقة جماعية تتخللها علاقة من نوع موجِّهين/ موجَّهين (كنيسة ، أو حزب ، أو حركة ؛ أو زمرة الخ . . .) وعليه يكون «نقد العقل السياسي » دراسة لشروط تنظيم الجماعات البشرية المستقرة وعملها .

وإذا جعلنا من دراسة العلاقات الاجتماعية للهيمنة ، متميِّزة عن العلاقات الاجتماعية للاستغلال التي كانت عُدة علم الاقتصاد الماركسي ، غرضاً خاصاً بعلم السياسية تبيّن بوضوح لماذا تنفتح دراسة الواقع الاشتراكي تلقائياً على عملية تفكير سياسي شاملة . وتشكل الممارسات الاجتماعية، وممارسات «الاشتراكة الواقعية» بشكل خاص، اختبارات غير كاملة لأنها لا تتم في بيئة معقّمة أو في دائرة مغلقة ـ وباعتبار أن حالة

الحرب الشاملة مع « العدو الطبقي » ، الوطني والعالمي ، تزيّف الفرضيات بشكل ملحوظ . يبقى انه لم يسبق قط ، على امتداد تاريخ المجتمعات ، أن أفرد بمثل هذا الوضوح تميّز ظواهر النفوذ ، فالاختبار يفترض على الأقل ملكة تحويل المتغيرات بشكل إرادي لتحديد العلاقات المتبادلة . وتتمثل مزية « النقلات الاشتراكية » ومساهمتها (العمليتان) في أنهما بتنويعهما متغيرات الاستغلال (الاقتصادي) تسمحان جهاراً بتمييز لا متغيّر نسبي هو لا متغير علاقات الهمنة (السياسية) لجماعة من الناس على أخرى ، دون أن تطرحا مع ذلك علاقة نسبة عكسية بين ضخامة عوامل الاستغلال وضخامة عوامل الهيمنة .

ولا أشعر بأي ندم وقد فاتتني العربة لأني لم أسلّم مسابقتي في حينها . كما أن تقلُّد النجمة الصفراء والاحتفاظ بشعار الماركسية في فترة الانتكاسة التي أعقبَت عام ١٩٦٨ كانا من مقومات العزّة في أبسط أشكالها . ولا ريب انه نادراً ما شوهد تباعد أشد جوراً من الحاصل في السنوات الأخيرة بين ما يجب تصوّره وما ينبغي محاربته ، بين الاقتضاء والالحاح ، بين البحث والمقاومة . ولأن يفكر المرء بخلاف ما في نفسه فهذا هو النصيب المشترك . وما كان هذا ليكفي . وكان على الإنسان يومها التظاهر بخلاف ، أن لم نقل بعكس ، تقضّياته الخاصة . وكيف يفعل غير هذا أمام مزمور « ارحمني يا رب » الذي كانت تنشده جوقة تاركي الرهبانية على أكثر المسارح رواجاً آنذاك ؟ وان الحميّة القومية لتؤكد الأجوف بالمقوّس . وقد ثبّتني هذا القدر من التراخي الحاسم الساعي إلى معاضدة مواقف الهلع المقدسة عند علية القوم في فكرة أن العمل بناء على الطلب (الاجتماعي) آمن وسيلة لفيلسوف كي يقتل حقيقته العزيزة في البيضة ، لأن ميزة الحقيقي احباط الطلب والإجابة على الهامش . وشوهد كثيرون يدّعون الخروج من حيث لم يكونوا حتى قد دخلوا ، ناجين من الرعب ، شهداء مغامرة بدأت على مقاعد الدراسة ، واستمرت في قاعة التحرير ، وانتهت في غرفة الاستقبال ، مغامرة شُرع معها في الظن بأنه ربما كان على المرء أن يعاني قليلاً ليخرج بذرة تفكير . وبطء المعنى المقنط هو ثمن الكلمات . وهناك لذات يدفع حسابها بعد الفراغ منها ، كاللذة الجنسية ولذة تذوق الطعام مثلاً ؛ وعلى العكس من ذلك تحتاج اللذات الفكرية الى دفعات مسبقة . انشودة : كم يتطلب أدنى تفكير من شقاء ؛ كم تتطلب فكرة واحدة من ميتات حقيقية ؛ كم يتطلب كتاب فلسفة من دموع ؛ لا وجود لفكرة سعيدة (هناك

على الأكثر ، وفي نهاية المطاف ، اغتباطات بفكرة) .

من ١٩٧١ إلى ١٩٨٠ : نفور حقب الغليان الفكري من تلمّسات التصوّر . فهي تلوي أول مادة بنائية تصادفها باتجاه المصالح السائدة ، الاتجاه الذي منه تهب الريح ونداءات اللحن الصادرة عن الصورة ـ الصوت . و« لأن يصفّي المرء حساباته مع وعيه الفلسفي السابق » ، فهذا شيء ، وأن يتلون بألوان العصر ، فهذا شيء آخر ، وقد كان الأمران على درجة كبيرة من التشابه في ذلك الحين (نظراً لأن وضع الظاهرة السياسية في المنظور النظري يستتبع اقحاماً جديداً لنوع من « الحسّ السليم » التقدمي) بحيث لا يستلزمان مزيداً من الامتناع . وبما أن الرياح مواتية اليوم من جديد لهذا « الحس السليم » فإن نقده مسموح به لأنه واثق من أنه يسبح عكس التيار . وإن الخوف لفي جزر ، والرجاء لفي مدّ . ولنأمل ، بعد وضع كل ولع بالعوائق جانباً ، أن تنجو الفلسفة للحظة من منطق الفصل في النزاع ، ضمٌ أم طرد ، استرجاع أم حرم ، هنا أم هناك ؛ هذا المنطق البائس الذي يزاوج بين الصفر والواحد والذي يُنجح بالضبط الأفكار المعترف بأنها للمنفعة العامة . ويعتبر انفضاض المثقفين المحليين بالجملة من الميدان في هذا الشأن طالع يمن . وإن اللامبالاة السياسية السائدة (« واقعية ووضوح ») لتعيد تقييم التفكير في التباين السياسي المضطلع بمصالح غدت من الضعف بحيث لا تلفت كبار المقامرين والمضاربين . وكلما زاد الرهان زادت المبالغ المراهن بها . فليفسح المجال لاسقاط قواعد اللعبة دون انفعال ولا فكرة مسبقة . أعني ما دام ليس في مقدور أحد أن يبقى على قيد الحياة بلا أهواء : من غير أن يكون عليه إلباس أهوائه اثواب الأحكام .

*

غير أني كنت أوثر تأخير هذا الايضاح ، لا بوازع نضالي ، وإنما لمجرد الالتزام بأدبيات المهنة (كم تستوجب هذه المواد من حيطة ومقارنة بين المعلومات) لو لم تفض ابحاثي المتعلقة بالوظيفة الذهنية إلى تفسيرات معكوسة مؤسفة جداً . ولن اتحدث عن ملاطفات « الصحافة الرائجة » . فبوصفها غير موهوبة لفهم الأعمال الأدبية وإنما لتشجيع الأسماء أو « حرقها » ، تبعاً للمنزلة المفروض في اصحابها أن يحتلوها ، في وقت معين على رقعة الشطرنج الوهمية الخاصة بالعلاقة بين القوى الاجتماعية (في كل خانة

صورة رفيعة)، فهي لا تخرج عن دائرة اختصاصها حين تمارس الشتم الجارح للمشاعر.
وأنا من هذه الناحية مفعم دائماً ومزهو بأن أكون كذلك إلى هذه الدرجة ولكن رؤ ية أكثر النقاد جدية يسيئون الظن بنزاهـة في نيات « النفـوذ الفكري في فـرنسا » و« الكـاتب » جعلتني اقتنع بأنهم قاموا بشؤ ون مهنتهم متمسكين بمعناها الحرفي ، وبأني اسأت القيام بشؤ ون مهنتي مقدّماً التطبيقات على المباديء ، أو الحـواشي على المسلّمـات . ولم تكن دراسة المثقف في « المدينة ـ الدولة » بنظري سوى منعطف يفضي إلى المنـطق الداخـلي للجماعات . ولا كان الطموح الاسهام في سوسيولوجية المثقفين ، وبدرجة أدنى إضافة توشية إلى تاريخ المثقفين الفرنسيين السياسي ، بل تسخير كلا الأمرين للشروع في فهم ما في المسألة الاجتماعية من مفارقـات . وبعبارة أصـح : اتخاذ نحـوس الجسم الثقافي متغيراً يستدل به على عدم التغير في الدور الذي يضطلع به ، عن طريق التماس فرجة من قاموس مختصر للأحداث (يُسْرُ « النفوذ الثقافي » وعُسْرُه) على نـظام تركيب الـزمر العريضــة، أي على نهج العلاقات التراتبية الذي تتكوّن فيه كل جماعة سياسية منظمة .
وكان وراء « النفوذ الثقـافي في فرنسـا » هذا السؤ ال : مـاذا ينبغي للنشاط الـرمزي أن يكون ليحدث تأثيرات في ماديّة العلاقات الاجتماعية في جمهورية علمانية كجمهوريتنا ؟ ووراء « الكاتب » هذا السؤ ال الآخر: ماذا ينبغي للمجتمع ان يكون ليحتاج عضوياً ، أمسِ كما اليوم ، إلى مجمـوعة من العـلامات التي تبـيّن وجهة السـير ؟ وسَتَرَ نـوع من الحيـوية في النبـرة ، نبرة جـدلية هجـومية في بعض الأحيـان ، وتقليصٌ مفرط لـلآراء والوقائع هذه المحاولات الجبريـة وراء جلبات من الـزبد تبعث إلى حـد على السخـرية للتلاشى فقاعات على الشواطىء المسطحة للنوع الاخلاقي . ولسوف يوافقنا الناس على أنه إذا كان لأسلوب الكشافة (« حان الوقت لاصلاح أخلاق « جمهورية الآداب » ، أو بعبارة أخرى « العار لطفيليي الشقاء البشري ») القاب شرف وطني خاصة به ، فليس له سوى فائدة نظرية محدودة . . . . وكان « ميشـال سرّ » الـوحيد تقـريباً ، إلى جـانب « مارك بيغدبير »، الذي اكتشف التبـر المحتمل تحت غـلاف « الكاتب » المعـدني ، إذ تفضل أن يرى في عبـارة « النقص الاجتماعي » تبـاشير تقـدم خصب خارج الشعـاب المطروقة . وهـذا الافتراض (الـذي نعتقد أنـه لما يكتشف) هـو بـالفعـل في أسـاس مفهومنا ؛ وهو الذي نرغب في أن نعالج هنا معناه وانعكاساته .

وكان ينبغي ، قبل الإفاضة في نظرية للوسائل يمكن أن يقال فيها سلفاً انها لن تكون احـدى نظريـات أجهزة الإعـلام بأكـثر من كون التحليـل النفسي علم الهفوات ، أن نضمن الحلقات الأولى لسلسلتنا ، وأن نبدأ من البداية ، أي ما يميّز الكومة من البيدر ، أو بعبارة أخرى ما هو المجتمع . ولا تقتصر هـذه الطريقـة على الميـزة النفعية القـاضية بتضييق الشقة بين ما اعتقد قوله مهمّاً وما كنت قد اعتقدت حتى الآن أن عليّ قوله ، بل تتعداها إلى مزية أخرى هي أنها تقدم بين يدي استقصاء عن الوساطات جهاز تعريفاته الأولى .

*

إن ملاحظة المجتمعات الحديثة لم تأذن بعد بمصادفـة مجتمع بلا « ايديـولوجيّـة » . فقد ابتدع الكلمة ونشرهـا عام ١٨٠١ فيلسـوف فرنسي هـو السيد « ديستـوت كونت تـراسي » . ولا مجال لـلاعتقاد بـأن المجتمعات البشـرية ، وكـذلك البنيـة التشـريحيـة لـ « الإنسان العاقل » ، قد تغيرت طبيعتها عند منعطف القـرن الثامن عشـر . وبما أن الكلمات ليست هي التي تنتج الأشياء ، فلا بد من الموافقة على أن الوظيفة الاجتماعية التي تضطلع بها « الايديولوجية » لم تولد معها وإنما كانت سابقة لها في الوجود . وبديهي جداً أن الديانات التاريخية الكبرى هي التي اضطلعت بوظيفة الايديولوجيات الكبرى في الحقبة الحديثة باشباعها حاجات الجنس البشري التي لم تتغير . وكـذلك فـإن ملاحـظة الاعراق ـ وقد أشار « برغسون » إلى ذلك من قبل في مؤلفه « الينبوعان » ـ لم تعثر بعد هي الأخرى(وليست على وشك أن تعثر) على « مجتمع بلادين » .

ولو أهملنا لحظة المناظرات الكلاسيكية في المجالي الأولية للاقداس ، بادماج السحر والأزواحية في حقل اختبار مماثـل بشكل أسـاسي لحقل الحيـاة الدينيـة ، لبقيت صيغة الفيلسوف مقبولة علمياً . وليست القضية قضية طعن في الحاجة إلى غطية تمييـزية بـين مختلف انظمة الاعتقاد ، حتى لو اعتبرنا المقابلة الظواهرية بـين « قناعـة » ايديـولوجيـة و« ايمـان » دينيّ أقل مـلاءمة بسـذاجتها الـذاتية من المقـابلة الاجتماعيـة التي تسنـد ، بسذاجتها التطورية ، « الدين » إلى المجتمعات التقليدية المتساوقة ، و« الايديولـوجية » إلى المجتمعات الحديثة المتنازعة . ولو سمح لنا باتخاذ مقياس للملاحظة نتجاوز به عن

عمد ما في الالفاظ التي تواجهنا من خصائص دلالية وتاريخية ، أي بالتفكير بشكل واسع مريح لا بشكل رخو فضفاض ، لوجدنا أن فرضيتنا تقودنا إذ نضفي عليها قيمة توجيهية إلى التراجع خطوة في كل مرة ، ولكن هذا التقهقر الذي يكاد يكون منتظماً زمنياً يصلح لأن يكون تقدماً منطقياً ، لا من حيث الامتداد فقط ، بل من حيث الفهم . وبما أنه ليس من وجود ولا من ممارسة سياسيين إلا « بايديولوجية وتحت تأثيرها » (كما يقول « ألتوسير ») فإنه لا يُبحث عن فهم النظام السياسي في ذاته بل في « الايديولوجية » . وينبغي البحث عن فهم النظام الايديولوجي هو بدوره في النظام الديني . وليس فهم الأمر الديني من جوهر الدين ، إلا إذا نظر الى الحشو على أنه تفسير (كما تفعل مختلف « الأبحاث في الظواهر الدينية ») . وينبغي البحث عنه في الفيزياء الاجتماعية (بالمعنى الأقوى للعبارة الوضعية القديمة التي كانت أساساً لتسمية علم الاجتماع) . وتضفي كل ايديولوجية عضوية معنى على العالم ، ويصنع العالم معنى ، يتفاوت في درجة إعداده ، لكل مجتمع بشري . ومن جهة أخرى ليس في الجماعات تماسك لأن للعالم معنى ، بل في العالم معنى لأن التماسك في الجماعات مطلوب . وليس في مقدور هذه الجماعات غض النظر عن توفير وسائل التماسك تحت طائلة الانقراض . حتى وإن لم يتعد ذلك في البدء تنسيقاً بين المكان والزمان : تنظيماً مكانياً لمسكن وترميزاً للزمان الفلكي . وأما الحد الأدنى من التماسك فأرض تستند إلى مركز ، وتاريخ يستند إلى أصل . ولا يحتاج الكون إلى زمر حية ليستمر في وجوده ، وأما الزمر البشرية فتحتاج الى معالم كونية لتستمر في كينونتها . والوسائل الكفيلة بادراك المعنى هي الوسائل الكفيلة باستمرار البقاء . والسؤال العام الذي تطرحه الانتروبولوجيات السياسية هو : بأي شرط يمكن استمرار بقاء الجماعات ؟ وهو سؤال سريعاً ما يحملنا إلى مضمار انتروبولوجية دينية . ولا يوضع « العملي » في مقابل « الديني » ـ كما كان ماركس يرى ـ لأن اسرار الدين تترجم أسرار الممارسة البشرية . وإذا تحولت هذه الأخيرة إلى اختبار لمجرى الأمور ، وبشكل خاص لمجزى الأفكار ، أمكن بالفعل ، وفي الغاية النهائية ، اتخاذها عذراً للكسل النظري ، ولفضالته : إعاقة التقدم وانتشار المعرفة . وإذا كانت الممارسة تمثل (كما هي الحال في « الاطروحات عن « فيورباخ ») « الحل العقلاني لكل الأسرار التي تنحرف بالنظرية نحو التصوف » فإنه ليس في الإمكان التصرف وكأن الحل الملتمس باستمرار ليس بحد

ذاته إشكالياً بدرجة عالية ، إلا في حال الانتقال بالسر إلى حله العمومي عن طريق تصوف عكسي .

*

وإليكم في كلمات قليلة النتائج العامة التي ما لبثت أن أكرهت على الوصول إليها.

إن العلاقات السياسية الأساسية لا تفسَر بنفسها ، ولا بالأشكال الجلية التي تتخذها ، ولكنها تفسَر كذلك بالظروف المادية للحياة . ولا يقتصر الأمر على أنها لا تختصر إلى مجرد عكس لقاعدة اقتصادية ، بل يتعداه إلى أنه لا يمكن استنباطها منها لا من قريب ولا من بعيد . وبعبارة أخرى ، ليست السياسة « اقتصاداً مركّزاً » (لينين) . وتشهد ملاحظة المجتمعات الحديثة بأن بنى السلوك السياسي لا يغيرها تغييراً جذرياً تبدل نهج الانتاج ، وبأنها مستقلة عن درجة نمو القوى المنتجة . وتُفرض هذه البنى على المجتمعات رغماً عنها ، وعند الاقتضاء « ضد » ها ، لا بوصفها استبهامات بل طرق سلوك . والاختبار « الاشتراكي » ، على الرغم من ايجازه التاريخي ، مقنع في هذا الصدد . وقد حققت « الاشتراكية الموجودة في الواقع » عند تطبيقها جميع ما كانت نظريتها تحظره عليها ، بل حتى ما كانت تفترض أنه مستحيل . وعادت تسوق إلى كل مكان وفي كل حين ، وان على درجات متفاوتة ، أشكال الوجود الاجتماعي الدينية التي كان مفروضاً أن تكون علاقات الانتاج الجديدة قد استبعدت تكررها . وهذا هو البرهان الواضح على أن في أصل الواقع الاجتماعي بوصفه كذلك « قوة » غير خاضعة للمراقبة ، قوة لا عقلانية في الظاهر ، تبطل قواعد المنطق وتطلّعات المناهج . وهذه القوة التي تسعصي نتائجها على خطط الأفراد وإرادتهم القاطعة ، إما أنها تواريها الدراسة التقليدية للمؤسسات السياسية ، وإما أنها ينظر إليها حين تدخل في الحسبان على أنها إلى حد ما رُقية صوفية تدفع «علماء السياسة » للهجرة « إلى أرض العجائب » . وعندها يذكّر بـ « الجزء الحلُمي » ، « الجزء السحري » ، « الجزء الزائف المظهر » بوصفه راسباً مثبّطاً لا يمكن التغلب عليه . وهذا معناه اغفال اعطاء الفكر نصيبه ، وأن العالم إذا كان قابلاً للوصف محلياً فهو كذلك على جميع الصعد ومن جميع النواحي . ولا يرخّص لأحد بنقل ما في فن من الفنون من تعثر وعجز إلى موضوعه ؛ ولا بتحويل تحديد مؤقت ووقائعي للمعرفة إلى عقبة كؤود في طريق استقائها. وفي علم السياسة الرسمي، وهو آخر علم من العلوم الباحثة في الأمور الخفية

معترف بمنفعته العامة وملقّن في مؤسسات الدولة ، نجد كل عام جماعة من ادعياء المعرفة يصرحون بعدم قابلية الوقائع التي يعجزون عن تفسيرها للتفسير ، وكأن الواقع هو المذنب لا تفسيراتهم . وإذا كان لا ينكر أن « اخفاق العلم أمام السياسة صريح وواضح[٥١] » ، فلا يستنتج من ذلك أن السياسة بطبيعتها عصية على البحث العقلاني ، بل يستنتج أنه قد يكون للبحث مصلحة كبرى في اتخاذ أدوات أخرى ، بعدما تكشّف ان علم السياسة الكلاسيكي الذي تتبناه الأنظمة والمؤسسات عاجز حيال المنطق الداخلي للأمر السياسي بقدر ما كان علم النفس القديم الباحث في ملكات النفس عاجزاً إزاء واقع الحياة النفسانية

ولا يشكل الوعي جوهر حياة الأفراد النفسانية بأكثر مما تشكل المؤسسات والتمثيلات السياسية جوهر الحياة السياسية للجماعات . وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي ، وأنما وجودهم الاجتماعي الذي يحدد هذا الوعي هو الخاضع بالذات لنظام منطقي من العلاقات المادية الاكراهية . ويدوم وجود هذا الأخير عبر مختلف الاشكال المؤسسية أو القانونية أو الفلسفية المتعلقة بكل نمط من انماط البنية الاقتصادية التحتية ، لأنه من طبيعة غير طبيعتها . ولا ينتج الناس هذه العلاقات باتحادهم « طوعاً » بعضهم وبعض ، بل تنتجهم هذه العلاقات التي تتناسل داخلها اتحاداتهم . وتملك الجماعات البشرية المنظمة ، كالأفراد تماماً وإن بطريقة أخرى ، لا وعياً من نوع خاص ابرز اعراضه الديانات وبدائلها الايديولوجية ، ولسوف ندعوه « اللاوعي السياسي » . ولا يصدر هذا اللاوعي عن طبيعة سيكولوجية قاعدتها التمثيلات المفصّلة على أنموذج واحد ، ولا هو صادر ، بدرجة أقل ، عن طبيعة روحانية أو مُسارّية (على الرغم من تشابه غير موفق في التسمية مع اللاوعي الجماعي الذي قال به « جونغ ») . وهو غير محدد بالأشكال الرمزية الفضفاضة بل باشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست الأشكال الأولى سوى نسختها المكزوزة أو بصمتها . ودراسة هذا اللاوعي السياسي ، أو علم الأحلام الاجتماعية إذا شئت ، ليست إذن من اختصاص المضمار الذي تجول فيه علوم الروح ، بل من اختصاص المضمار الذي تجول فيه علوم الطبيعة (الذي يشمل الأول بالطبع) . وهي تفترض في جميع الأحوال انقلاباً في الرؤية النظرية ، أو انعكاساً في مراكز الفائدة يجعل من المترسّب عنصراً مكوّناً ومن اللاعقلاني

عقلانياً ، على التوالي والواحد عن طريق الآخر .

وتبدو الأديان والايديولوجيات وكأنها في نهاية المطاف ممارسات تنظيمية (لا تمثيلية ولا رمزية) . ويمكن في منحى أول معالجة مواد البناء الايديولوجية الدينية بوصفها مادة بناء حُلُمي لجردة قاموسية بالموضوعات . وقد يكون في وسع دراسة للموضوعات من هذا النوع أن تفترض الحصرية رأساً (أو تعداداً كاملاً للموضوعات ، وهي ليست لا محدودة) ، في الحدود التي يدور فيها نحوُ الجماعة حول نواة منطقية مستقرّة مطابقة لخطيطات تنظيمية فطرية تتكفل بالاحاطة (على غرار تصورات « العقل » المطلق الاستعلائية) بالتعددية اللانهائية للأحداث الاجتماعية ، هذه التعددية التي ستتولى حقب التاريخ المتعاقبة أمر « استيعابها » . وعندها قد تصبح شروط تكوين المجاميع البشرية واستقرارها (هذه المجاميع التي تشكل دراستها الموضوع الخاص بالنظرية السياسية) مسلحة بتماسك شكلي قابل للوصف ، قابل للغرز عن طريق الفكر ، بالرغم من أن لها ، أو بالحري لأن لها ، باعتبارها أجزاء لا تتجزّأ من المنطق الخاص بكل ما هو حيّ ، قاعدة عضوية مادية.

وإذا لم تُنقض هذه الطروح نجم عن ذلك أنه ليس للاوعي الجماعة من تاريخ بأكثر مما للفرد ، أو ، بعبارة أخرى ، أن جوهر تاريخ البشرية السياسي ليس تاريخياً . ولقد انتهت الانثروبولوجية الثقافية إلى التسليم بأن الناس قد « فكروا » جيداً على الدوام . فلنسلم في الوقت الحاضر بأن الناس قد « عملوا » جيداً على الدوام ـ أو سيئاً لا همّ . (وهذا ما تبدو فيه الاستعارة العيادية غير مطابقة ، أو طوباوية : يمكن فك رموز التكوينات الايديولوجية كما لو كانت اعراضاً ، ولكنها اعراض تتمتع بطبيعية ليس لمفهوم الشفاء فيها من معنى قابل للتحديد) . وقد يكون من الواجب على هذا أن يُميِّز في تاريخ البشر بين درجتين زمنيتين على الأقل ، درجتين مطابقتين لنظامين منطقيين متميِّزين : نظام علاقة الإنسان بالأشياء ، ونظام علاقة الإنسان بالإنسان . وغني عن البيان أن تداخلهما أمر واقع ، إذ الهدف الدائم لعلاقة الإنسان بالإنسان هو بعض الأشياء ، وان علاقة الإنسان بالأشياء تتم على الدوام عبر إنسان آخر : تمثل هذه الوساطة المتبادلة المتجددة بشكل لا نهائي مكوكاً في منوال الصراعات الاجتماعية . ولكن لا يمكن فهم الاتحاد الذي لا مفرّ منه بين النظامين دون القيام مسبقاً بتمييز تصنيفي بين نمطين

للوجود . فعلاقة الإنسان بالأشياء خاضعة لتاريخ متحرك ، وعلاقة الإنسان بالإنسان غير متحوّلة ، بل هي خاضعة لنظام كالنظام الذي تخضع له فصائل الحيوان ، ولهذا فإن العلاقة الأولى من طراز جمعي ومنفتح (« التقدم العلمي والتقني ») والأخرى من طراز تكراري ومحدود (« فأفآت التاريخ ») .

ولا نزال نؤدي غرامة الكبوة البروميثيوسية[٥٢] ، والانزعاج الذي صادفه « بروتاغوراس »[٥٣] للمرة الأولى والأخيرة في مغامرته الافتتاحية منذ خمسة وعشرين قرناً[٥٤] . فما إن اكتشف بروميثيوس ، في اللحظة الأخيرة ، ومن بين كل الحيوانات الأخرى التي سبق لـ « ابيميثيوس »[٥٥] أن جهزها بشكل متناغم ، « الإنسان العاري ، الحافي ، الخالي من كل ستر ، الأعزل من كل سلاح » ، عشية اليوم « الذي كان ينبغي أن يخرج فيه الإنسان من الأرض ليتراءى في النور » ، حتى هرع متفجعاً طائفاً بالآلهة بحثاً عن مَلَكَة أو اثنتين يسرقهما . وقد أراد أول الأمر أن يستأثر بسرّ « الفن السياسي الذي يعتبر فن الحرب جزءاً منه » ، لكنه اضطر للعدول عن ذلك لأن السر كان تحت حراسة مشددة داخل حصن سيد الآلهة ذي الأبواب المزودة بالحرس العتاة . وإذ لم يسعفه الحظ انثنى إلى محترف « هيفايستوس »[٥٦] و« اثينا »[٥٧] الذي تمكن من النفوذ إليه دون أن يلحظه أحد . وكانت الصورة الورعة التي صورت بها روح الغزو البروميثيوسية ، والتي انتشى بها قرننا التاسع عشر ، قد اهملت هذا التفصيل : تظهر سرقة النار في الأصل الخرافي وكأنها كل ما تبقى ؛ كما يظهر « بروميثيوس » وكأنه بطل غامض لم يحقق سوى نصف نجاح . ومذاك صار الناس التقنيون ، وقد غدوا يملكون مبدأ الفنون النفعية ، في حال تسمح لهم بالبقاء ، لكنهم لم يكن في وسعهم العيش الا مشتتين غارقين في التعاسة . وما إن « سعوا إلى التجمّع وإنشاء المدن لحماية أنفسهم - كما يلاحظ « بروتاغوراس » - حتى آذى بعضهم بعضاً لفقدانهم الفن السياسي ؛ الأمر الذي أدى بهم إلى التشتت والهلكة من جديد » . وإذ رأى « زفس » ذلك رق لهم وأرسل إلى الأرض « هيرمس » المتعدد الحرف متوسلاً إياه ليحمل الى الناس الحشمة والعدل دواءين ملطفين لنقص لا سبيل إلى شفائه . وانقذت البشرية من الخمود البيولوجي ، لكن « زفس » كان قد احتفظ في سره بالسياسة ، أو فن التعايش دون أن يضر بعض ببعض . وكل شيء متضمَّن في هذه الخرافة التي تأخذ بخناقنا .

كل شيء ـ وقبل كل شيء حاضرنا وأحلامه وخيباته . فلقد تخلّى « زفس » عن مكانه ، لكن الخلط الفئوي بين المُلكين لا يفتأ يفسد حساباتنا ويتعهد خيبة املنا مهدهداً إيانا بآيات رجاء لا مبدأ لها . وإن كبت « قصة بروميثيوس الحقيقية » ليؤبّد سراب « الأزمنة الحديثة » التي تنتظرنا هناك ، وراء أبواب المستقبل ، فيها مفاتيح « المملكة » في عهدة المهندس الأميركي تارة ، والمفوّض السوفياتي طوراً ـ من غير أن ننسى جميع الذين يرتدون البرنس الأبيض فوق السترة الجلدية . وإنها لسذاجة تكنوقراطية : الظن بأن متابعة التقدم التقني ونشره (بالأمس سكك الحديد ، واليوم الأدمغة الالكترونية المتناهية الصغر) يحملان معهما حل المعضلة السياسية . وإنها لسذاجة علمية : الظن ـ والسبب ان العلم من طبيعته التقدم ـ بأن علم المجتمع ، وهو يخطو إلى الأمام ، سيجعل المجتمع نفسه يتقدم . أي أنه سيحقق داخل الموضوع المطلوب معرفته وجود المزايا الخاصة بمسار معرفته . وقد أضاف بعض المتشبثين بالـ « مفهوم العلمي للتاريخ » إلى هذا الخطأ في الطريقة تعمياً للأهداف بإسنادهم خلسة إلى « الرهان » السياسي خصائص « الهدف » المادي . وها نحن ألِفنا : « الحرية : إنها علم وسائل الاتصال زائداً اختياراً حراً للكفَايات » . وإنه ليذكر أيضاً ، وبدوافع بديهية ، ما إذا كانت روسيا بالأمس قد دغدغت أحلام الغرب ، بأكثر مما تفعل اليابان اليوم ، بشعار : « الاشتراكية ، إنها الكهربة زائدة نفوذ السوفيات » . ولم تقدم عملية الجمع العجائبية هذه النتائج المرجوّة ، مع انها كانت تبدو بسيطة ، وبامعان النظر فيها يتبين أن العبارة لم تكن معقدة وحسب ، بل كانت كذلك عرجاء بشكل قاطع ، لأن « زائد » ها ـ وهو لفظ ـ محور ـ كان يضع داخل علاقة تبادلية مجاميع ليست من طبيعة واحدة . وكما أنه لا يجمع مُثمِّن السطوح وحصان الركوب لأنهما يؤلفان مجموعاً لاغياً بل لا يؤلفان مجموعاً على الاطلاق فإنه لا ينتظر شيء من جمع ثلاثة ميغاوتات واستيهام ، أو من جمع آلية تقنية ولعبة منطقية خاصة بالعلاقات . وربما كانت الصيغة اللينينية قد أمّلت وهي ترصف مجموعاً معلوماً وقابلاً بالتالي للاخضاع ـ انتاج الطاقة المادية ـ إلى جانب مجموع مجهول وغير مخضَع في الواقع ـ ممارسة علاقات الهيمنة ـ أن تخضع الثاني للأول وكأنها تطرد بالرُقى صفاقة أجهزة السلطة . لكن السحر لم يفعل فعله كما هو معلوم . وإذا كانت الكهرباء قد وصلت فإن البحث عن نفوذ السوفيات ما يزال جارياً . وليس الذنب ذنب السوفيات ولا ذنب الكهرباء وإنما هو قبل كل شيء ذنب عملية جمع غير منطقية .

إن التميز المبدئي بين فضاءي المواجهة هذين ، والأول منهما متحرك والآخر ثابت ، يقاطع ويؤسس التميز الواقعي الذي يضع الموضوع التقني بمقابل الموضوع الجمالي أو الخرافي أو الديني ، أي نوعين من أنواع المحفوظات . فالمحراث السومري لا يهم سوى علماء الآثار لأنه لا يفيدنا بشيء . وأما ملحمة « جيلقامش »[٥٨] فيمكن أن تلفت أياً كان لأن مادتها الخرافية تخترقنا من داخل . ويرتقي الإنسان بالأداة ، ولكنه يجمد بالكلام . وهو يتجدد بوساطة يده ويكرر ذاته بوساطة وجهه . ومنتجاته المادية ـ من أدوات وآلات ومقاود ـ تفتح أمامه بلا انقطاع عالماً جديداً ، ومنتجاته الرمزية تحبسه بلا انقطاع كذلك داخل ذاته . ولكن النقب ما يلبث أن ينطبق ، وينفتح السياج لجميع الناس . وبانقلاب مفاجىء غير مفعول يبطل التجدد ويبدو التكرار دائم الجدّة ، ويمّحي نمو التقنيات تدريجياً وهو يتقدم على امتداد الشعاع الموجِّه الذي تمّ تمدينه ، بينما تجعل المراوحة الرمزية كل حقبة تواجه ذاتها وهي تواجه جميع الحقب الأخرى في زمن الحضارة اللولبي . ولا تزال الأدوات التي كانت مستعملة في القرن الاتيني الخامس قبل ميلاد المسيح غريبة عنا لأننا ننتج من القمح في الهكتار الواحد عشرة اضعاف ما كان ينتجه مُستأمَنو اثينا، لكن نصوص القرن الخامس لا تنفك تثير تساؤلاتنا لأنه ما من فيلسوف يستطيع ان يزعم اليوم أنه يفكر خيراً مما فكر افلاطون . ولا في وسع زعيم سياسي ذي قدرة متوسطة مهدّدة في استقلالها أن يدعي أنه سيفعل خيراً مما فعل « ديموستين » لاحباط محاولة امبراطوية مجاورة بسط هيمنتها . ولا أي نحّات أن يقول إنه خير من « فيدياس » . ولسوف يكون النمط الأول من مواد البناء في أحسن الأحوال « وثائقياً » ، والنمط الثاني « نموذجياً » وسيكون هناك من جهة تجميع آثار ، ومن الأخرى أوراق ثبوتية تلقى في ملفات هي قيد الاعداد إلى ما لا نهاية . وليسمح لنا بأن نرى في هذا التقاطع الجدلي لزمني البشرية الاجتماعية برهاناً آخر على انها تلعب لعبةً الخاسرُ فيها هو الرابح . والإنسان التقني ـ المخترع والمكتشف والعامل ـ ينتمي إلى طراز الفاتحين ، ونسخته الثانية ، أناه الآخر وعدوه الحميم ـ الكاهن والمناضل والمواطن ـ يحسّ في باطنه احساس المغلوب . وانتصارات الإنسان الوحيدة هي تلك التي يحققها على الأشياء ، ولكنها لا تُحدِث « إحساساً » . فقطع ألف كيلومتر في الساعة لا خمسة ولا عشرين ، أي استبدال السير على القدمين أو الحصان بالانتقال بالطائرة ، لم يجلب إلى « المدينة ـ الدولة » قدراً أكبر من العدل ، ولا قدراً أقل من الاكراه في العلاقات الاجتماعية . لقد

نشأ عن ذلك تغير في فهمنا لـلأشياء ، لا في « معنى الحيـاة » . والمعارك الحـاسمة التي تحرك بشكل منقطع النظير أثر ما تحرك أهواءنا واحلامنا ومصالحنا هي تلك التي يخوضها الإنسان في كل حقبة ، « من أجل سلام الناس وسعادتهم وحريتهم » ، ولكنهـا معارك يمكن بـالتحديـد اثبات اخفـاقها سلفـاً (الأمـر الـذي لا يفقـدهـا شيئـاً ، « بـل عـلى العكس » ، من فائدتها ولا من ضرورة خوضها) . فالعالِم مرصود لحل المعضلات (أو لكي يطرح بشكل علمي بعض المسـائل التي لا حـلّ لها ، كـما يحدث في الفيـزياء أو الرياضيات) . وأما الذي يجمع في جامعة واحدة رجل الدولة والفنان والفيلسوف فهـو أن نشاطاتهم إشكالية بصورة أساسية . وفي نظر الـوضع البشـري أن خصيصة الفنـان هي ، كـما قال تشيخـوف ذات يوم ، ان يـطرح اسئلة دون أن يتدخـل للرد عليهـا ؛ وخصيصـة الفيلسوف أن يـأتي بحلول لمعضـلات لا تقبـل حـلاً علميـاً ؛ وخصيصـة المسؤول السياسي أن يضع في الورشة مشاريع غير قابلة للتحقيق . وبهذا المعنى يتحدد مضمار السياسة كما يتحدد مضمار الاحـراجات الـتطبيقية . وإذا كـانت الفلسفة علم المعضلات المحلولة ، حسب كلمة لـ « برونشـفيـك » ، فإن الفلسفـة السياسيـة ستتميز بدورها عن فلسفة العلوم بأنها « علم المعضلات التي لا حلّ لها » . ولن تجوز الصخرة الذروة[٥٩] . فالواقع البشري يولد من تقاطع خرافتين : « بروميثيوس » و« سيزيف » . ولكننا سنظل على الدوام معاصرين لـ « سيزيف » . وقد يكون في هذا أعظم انتقام له من « بروميثيوس » .

لقد تساءل ماركس في مؤلفه « مقدمة عامة لنقد الاقتصاد السيـاسي » (١٨٥٩) كيف وسع المنتجات الفنية المنتسبة إلى الماضي أن تبقى قائمة بعد زوال قاعدتها المادية . وها هو يلاحظ أن « ليست الصعوبة في أن نفهم أن الفن الاغريقي والملحمة مرتبـطان ببعض اشكال النمو الاجتماعي . بل الصعوبة هي هذه : إنهما ما زالا يوفران لنا متعة فنيـة ، ويشكلان في بعض الأحـوال قاعـدة قياسيـة ، وهمـا في نـظرنـا نموذج لا يمكن بلوغه » . لقد كشف مفكر التاريخ الاقتصادي عن الصعوبة ، ولكنه لم يظهـرها قط ؛ وكذلك كان سعيه أقل لحلها ، إلا بشكل يبعث كثيراً على السخرية بسذاجته التطورية ، شكـل حنين رقيق من الممكن أن تـوحي إلينا بـه نحن البالغـين « الطفـولـة التـاريخيـة للبشرية » . « أطفال أسوياء ، هذا ما كان الاغريق » . والذي كتبه ماركس في هوامش

نـظريتـه ، في المنـاطق الحـدوديـة التي ليست بـذات أهميـة كبيـرة في تـاريـخ الفن ، هـو في الواقـع مسـألـة حـاسمـة مشتـركـة جـذريـا بـين الـظواهـر السيـاسيـة والنفسانية والجمالية . وإذ لم يكن في وسعه ، بمقتضى افتراضـاته المسبقـة ، ان يعترف حيال هذه « العجائبية » بمبدأ قاعدة أخرى ، أو بأمارة حكم « آخر » (منطقي ومتسلسل تاريخياً) ، فإنه لم يكن أمامه من خيار سوى أن يرى فيها مجرد استثناء لقاعدته ، فضلاً عن أنـه غير قـابل للتفسـير . وإن الاغراء لكبير في أن تنقلب مقولات مـاركس عليه ـ للراشد راشد ونصف ـ وأن يرد عليه بأن البشريـة في عهده ، عهـد القاطـرة البخاريـة والبندقية ذات الطلقة الواحدة ، لم تكن بعد إلا في مراهقتها التاريخية ، وأنها كانت تعاني آنذاك ازمة طرافتها الشابة باحثة في سكرة انتاجية وتقنية عن ضمـان لتحرر سيـاسي . ولقد نضجنا مذّاك بما يكفي لمعرفة أن البشرية قد ولدت في كثير من المجالات راشدة ، مالكة تماماً لوسائلها السياسية والشهوية والخرافية . وها نحن أولاء إذن « كبار » بما يكفي لاظهار اعترافنا بالجميل لجميع أشكال التعبير النظري الصادرة عن المجتمعات الصناعية في مراهقتها ، والماركسية في طليعة تلك الأشكال . وقد يكون في وسعنا أن نقول بدورنا عن المراهقين ذوي المواهب الخارقة الذين عاشوا من قبـل ما كـان يؤكده مـاركس عن الروائع الملحمية أيام الاغريق والرومان : « إن ما نصادفه من سحر في أعمالهم الفلسفية لا يتعارض والتقدم البسيط للمجتمع الذي ازدهـرت فيه . إنـه بالحـري نتيجته ؛ ولا يفارق الخاطر أن حالة الفجاجة التي ولدت فيها هذه الفلسفة ، بل الحالة الوحيدة التي كان من الممكن أن تولد فيها ، ولّت إلى غير رجعة »[٦٠] .

وقد اكتشف البحث عن اشكال الحياة كما تمثلها المتحجرات الحيوانية والنباتية على مر العصور بحثاً صحيحاً يعير اهتماماً خاصاً للواقع التقني ، وبالتالي لظواهر الانقطاع ، اكتشف في « الهيئة الاجتماعية » ، بدءاً بالخطوة الأولى للتخزين الزراعي الذي يستتبع تحضر الجماعـة وانتهاء بعمليـة تجميل الكـوكب المعاصـرة ، وجوداً دائـماً لنص اقليمي ووظيفي اختلف حجمه ومداه طبعاً ، دون أن تختلف العلاقات بين مكوناته اللفظية ، ذلك هو : « متحضّر ـ بربـري ـ متوحش » (كـما يقول لـوروا ـ غوران) . ولنقـل إنه نمـوذج « الاحتياطي الصغـير للدفع » مقتـطعاً من كتلة غـذائية احتيـاطيـة (بـربـري ـ متوحش) ومصروفاً نحو مركز تحويل (متحضّر) . ولسوف يقول مؤرخو التاريخ إنـه ثبات شكلي صـرف ؛ ويضيف مؤرخو العلم إنه فرضية غير قابلة للإثبات . ولكن

ما لا يقدر هؤلاء ولا أولئك مع ذلك أن يعارضوه هو المسلّمة التي يتميز النشاط السياسي من النشاط العلمي والتقني تبعاً لها بأنه لا يعرف التجديد ولا الاكتشاف . ومع هذا تستمر المسيرة مردّدة بحق أنه « ليس هناك دروس في التاريخ » . وكل لحظة من لحظات التاريخ السياسي للمجتمعات تمثل الدرجة الصفر ؛ وكل جيل يمسك بالخيط من أوله . ويردّد في الوقت نفسه أنه يبتدع ـ هيستريات تحقيق الذات ، والهلوسات الجماعية ، والفُصامات الطائفية ، والهذيانات الدفاعية ، والأخرى التفسيرية الخ . . . . وكما ان المراهق يتعلم المضاجعة دون أن يعلمه إياها أحد، ولكن من دون أن يمارسها «خيراً»مما مارسها جدوده ، فإن كل حقبة اجتماعية تعاود اختراع السياسة وكأنها لم تكن قط ، وهي هي سياسة كل زمان ، الإشكالية بصورة جوهرية . أفلا تكون هذه القربى المزدوجة بين السلطان السياسي والميثولوجيا والشبق الجنسي نابعة بالتحديد من أن زمن الخرافة وزمن غريزة الحب شريكان في البنية نفسها ، بنية التكرار ؟ والموسوسون بالسلطان والمهووسون بالجنس شركاء في الفتنة نفسها ، فتنة العقم العقيمة . والافتقار إلى الابداع الممكن هو الذي ينقلب ، في الحالين وللأسباب عينها ، إلى هوس ؛ وكما أن المرء يريد هنا أن « يرى » ، لا بالرغم من أن ما يمكن أن يجري من جديد بين جسدي رجل وأمرأة غير الذي سبق أن جرى مائة مليون مرة منذ مائة ألف سنة لا يُرى ، بل لأنه لا يُرى ، فإنه يريد هناك أيضاً « تجربة حظّه » ، بأي ثمن ، لأن جميع الحظوظ الممكنة سبقت تجربتها في اللعبة التي تصنع قوة معينة بمقابل عدد من حالات العجز. ولكم تبدو اللعبة غير مستكملة ومنتهية في آن . . . وهذه الدائرة تقلق وتأسر ، مفضية في لا مبالاة إلى الرذيلة والفضيلة . وليس لدائرة السياسة من مستلزمات سوى شكلها الخاص ، فهي تترك لكل فرد الحرية في ابتداع اتجاه الطواف ومسافة الرحلة . وتشغل حرية الفاعلين التاريخيين فضاء الريب الفاصل بين التكرار الضاحك والتكرار الباكي ، أو إذا شئت بين الصورة الساخرة والمأساة . وطابع الإشكال في هذه الحرية هو أنها ليست سوى شيء واحد هي و« سخرية التاريخ » . ان في وسع المرء أن يفعل عكس ما كان يريد ؛ وهو متأكد من أنه يكرر ، لكنه لا يعرف قط سلفاً ما الذي سيتكرر (ما إذا كان المتكرر سيكون نابليون الأول او نابليون الثالث ، دانتون أو كوسيدير ، ديغول او بولنجيه ، لينين أو پول پوت ، الخ . . . .) وقد لا يكون من الأمانة الشكوى ، كما كان يفعل الآخر ، من أن الأموات يثقلون جداً على دماغ الأحياء ـ والنظر إلى « التقاليد » على أنها

مؤامرة من موتى التاريخ ـ دون أن يُلاحظ على التو بأن الاحياء يتمتعون بملكة اختيار موتاهم المفضّلين، أو انتقاء المتآمرين الذين يَرغبون في رؤيتهم يتبخترون في حاضرهم.

*

ولسوف يكون هذا المفهوم ، شئنا أم أبينا ، صدى لبعض المعالم المقامة منذ زمن طويل على امتداد طريق معرفتنا . وهو يزهو في الواقع بأنه ليس جديداً . ولو قدر له لسوء الحظ أن يكون جديداً كل الجدة لكان برمته مغلوطاً . إذ إنه منذ أن كان هناك ، من سبعة آلاف سنة ، أناس متحضّرون يحكمون أناساً متحضرين ، وإلى جانبهم أناس آخرون يخطّون ما يخطر في بالهم عن هذه الأوضاع ، فإن قانون الاعداد الكبيرة ومجرد الحسّ السليم يوحيان بأن طبيعة الظاهرة السياسية أو الدينية او الايديولوجية سبق أن استُشعرت مرات كثيرة، بل سبق أن انكشف سرها وانجلى. فأهلاً إذن بالحسرات على ما سبقت مشاهدته ، وبالإحالات المذعورة على « القدماء » ، وبكتب الشعائر والطقوس : « هذا من مأثورات « كونت » ، « دوركهايم » ، « برغسون » ، « لوروا ـ غوران » ، « ميرسيا الياد » ، الخ . . . . » . ولنشتطّ في التهكم : « . . . . بوسّييه » ، « جوزيف دوميستر » ، « موراس » . . . » . « السياسة » المستقاة من الكتب المقدسة . الخ . . . وليس التمثّل النقدي للأعمال الكبيرة الماضية مجرد تأدب بل هو تحوّط ، ما دام صحيحاً أن الأمور التي تقل معرفتنا بها هي الأمور التي نكثر من ترديدها . ومثل هذه الدراسة لا يمكن إنهاؤها في نظر أي كان ووفقاً لتعريفها ، وقد يكون في التصريح بسد بابها ما يفوق الصلف . ومن ناحية أخرى يصعب دائماً على المؤلف التمييز بين ما يعرف أنه استعارة وما يعتقد أنه قادر على الإتيان به . فليترك لنا مجرد الحق في أن نطمح إلى زحزحة بعض الحدود الصغيرة بين مضامير سبق تعدادها، وكذلك رسم بعض الطرق الواصلة بين مفاهيم معروفة وأخرى قد تزداد المعرفة بها أكثر فأكثر . وأما جملة الاعتراضات أو الدعابات التي لن يفلت عرض بهذا الاقتضاب من إثارتها لدى فكر مطّلع اطلاعاً متوسطاً ، اعتراضات سيكون ابرزها على غرار (« كيف يجرؤ بعد شخص » تلقّى دروساً « أن يتكلم في السياسة بشكل عام ؟ وفي الدين وكأنه مقولة فذة ؟ وأن يجمع ، تحت اسم « جماعة » الصالح لكل شيء ، حقائق فيها من التباين نوعياً ومن عدم القابلية للاختزال ما لصفّ طويل من الناس أمام أحد المخابز ، أو لحزب سياسي ،

أو الدولة ـ أمة عصرية ؟ » الخ . . .) فغرض هذا الكتاب ان يجيب عليها منهجياً وبالتفصيل .

*

والحقيقة ان طموح هذه المحاولة ليس أقل تطرفاً من تواضعها فالأول يتّم في الثاني ويُعبَّر عن الاثنين بكلمة واحدة هي « النقد » . ولأن تكون المعايير تسمح بتمييز الحقيقي من الزائف ، حينما يكون النقد موجَّهاً إلى الشروح ، أو تمييز العملاني من غير الفاعل ، حينما يكون موجهاً ، كما هي الحال هنا ، إلى الاجراءات ، فإن إقامة مبادىء التمييز بعد التفكر والروية يحدد جوهر كل نقد . وعلى هذا فإن « نقداً للعقل السياسي » ليس له من فائدة « ايجابية » أكثر مما له من فائدة سلبية : إنه يستهدف معرفة الحدود الملازمة لكل عمل سياسي . وبهذا المعنى فإن من طبيعته احباط الرغبة و« قطع الحماسة » . وإذا كانت الايديولوجيات قد خلقت لتسويغ الأمل فإن نقداً عقلانياً لمفهوم الايديولوجية سيكون من شأنه تسويغ القنوط (من الأولى) . ولكن البحث عن الأسباب غريب عن اختيار الغايات كما هو غريب عن نزعات العاطفة ـ إنه ذو مزاج استنكافي ، فهو ليس مع ولا ضد بل خارج هذا وذاك. ولن يكون في الواقع لأي تقصّ عن شروط الإمكان (إمكان المعرفة والسلوك على السواء) من نتيجة ملموسة سوى أن يقصي عن يقين بعض الإمكانات ولسوف يتجلى (لكي يكون كلامنا على طريقة « پوپير ») وبالشكل الأوحد الذي هو صيغة « انك لا تستطيع » . وعلى سبيل المثال : إنك لا تستطيع عقلنة خياراتك إلا ابتداء من لا عقلاني اول . إنك لا تستطيع تصور مجتمع يكون في وقت معاً صالحاً لأن يعاش فيه ومنفتحاً ، أي بلا أرض . انك لا تستطيع تصور أرض بلا حدود . إنك لا تستطيع اغلاق إقليم ـ فكروي أو مادي ، رمزي أو سياسي ـ دون أن تخضعه ، بفعل إغلاقه وواقع هذا الاغلاق بالذات ، لتشريع من خارج الإقليم . وكذلك ، وبشكل اشد فظاظة ، فإنك تستطيع أن تندفع في عمل دون الاعتقاد بشيء ما ، ولا أن تعتقد بشيء ما دون الاعتقاد بأحد الأشخاص . وإذا طمحت إلى أن تستبدل بمجموعه من الأفكار الصحيحة « الميثولوجيا البالية » التي « تجلّى إفلاسها » ، فاعلم أنك لن تستطيع نشر أفكارك « بين الجماهير » دون أن تنقلب إلى ضدها (وقبل كل شيء إلى خرافات) . إنك لا تستطيع أن تأمل في أن يكون لشعار « فلنتّحد ، وغداً تصبح الاشتراكية الدولية هي النوع البشري » أثر ذات يوم ، لأن

فكرة الجماعة الشاملة هي فكرة الدائرة بلا محيط التي تفترض داخلاً بلا خارج ، أو كلاً بلا تجميع ، أو حتى موقفاً بلا معارضة . وعندما تصبح الاشتراكية الدولية هي النوع البشري يصبح البشر ارقاماً كما في دليل الهاتف . وقد يكون في الإمكان مضاعفة الإحراجات والمناظرات التي من هذا النوع ، والتي هي أجزاء من خطاب حظريّ لا أمريّ . خطاب لا يشترط أي سلوك خاص ، ولا يقدم نماذج ايجابية . خطاب لا يشير إلى خلقية وإنما إلى « انضباطية » سياسية بالمعنى الذي أضفاه الفيلسوف « كانط » على الكلمة : تعيين الحدود التي يتم داخلها استعمال مَلَكة من الملكات . وتتمفصل هذه الانضباطية على « قانون » للعقل السياسي ـ يراد بذلك مجموعة من المبادىء « القبْلية » في طليعتها عدم الاكتمال ، تحدد للجماعات البشرية الاستخدام المشروع (الممكن) لأهليتهم للعمل والتنظّم بشكل جماعي .

ويستخدم هذا التعيين الذاتي الناجم عن تحديد نظري للمكن وغير الممكن الصيغة « النقدية » العامة . ومن الممكن تلخيصها طبيعياً بما يلي : « هاكم من جهة ما تملكون الحق في انتظاره من النشاط السياسي ، ومن الجهة الأخرى ما لا تستطيعون مطالبته به ، تحت طائلة خيبات متوقّعة تمام التوقّع » . لكن « نقداً للعقل السياسي » ـ بوصفه نظام الخيبات المكفولة ـ يتميز من الميزان القياسي العام بخصيصتين مفاقِمتين ومفارقتين تجعلان منه ، بمقتضى غرضه بالذات ، نقداً « منكوداً » مرتين .

١) تعترف « النقدية » الكلاسيكية بأن خصمها اللدود هو « العَقَدية » التي يضعها المذهب في مقابلها كما توضع القضية في مقابل نقيضها . فكل تقدم للعنصر الأول يفترض أن يترجم بتقهقر من الآخر . والكانطيون مغتبطون بأن الكتب المدرسية قد هزمت الفلسفات الماورائية النظرية القديمة مستخدمة لذلك نقداً للاستعمال غير المشروع لملكة المعرفة. والپوپيريون مغتبطون اليوم بالضجة القائمة حولهم بأنهم وضعوا، بوساطة معيار القابلية للتزيف، خطاً فاصلاً بين العلوم والفلسفات الماورائية الجديدة (كالتحليل النفساني ، والماركسية ، الخ . . . .) مع العلم بأن « نقداً للعقل السياسي » يقدم ما هو استثنائي ، ذلك أنه لا يطمح إلى اثبات زيف العقدية بل إلى اثبات مشروعيتها كشرط لوجود التجمّعات البشرية . وإذ كان لا يخضع الأفكار المتلقاة الى اختبارات للكشف عن صحتها بل للكشف عن واقعيتها ، فإن محكّه ليس : « صحيح أم زائف ؟ » بل :

« ممكن عمله أم غير ممكن ؟ » ، « ممكن تحقيقه أم غير ممكن ؟ » . وبهذه الطريقة يقيم الوجوب الاستعلائي للوهم داخل تكوين الحقائق السياسية . ولقد أكملت النقدية الكلاسيكية مهمتها حين اثبتت الطابع المغلوط لنظام من الشروح : ان الوهم ليخلي مكانه للحقيقة متبدّداً بمجرد برهنته . وعلى العكس من ذلك فإن مهمة النقدية السياسية تتمثل في إظهار السبب الذي من أجله قد لا يكون في وسع أي برهان على الوهن المنطقي لمختلف مناهج الاعتقاد أن يسعى إلى إنصافها . وما جيء بعد بشيء حين أُبدي أن الفلك الايديولوجي او الديني يختلط بفلك « القضايا غير القابلة للتزييف » ، بمنأى عن تكذيبات التجربة . والمشكلة هي في معرفة السبب في أن ما قد ينبغي نظرياً أن يُتوقف عن (اعتباره مشروعاً) لا يمكن أن يستمر في كونه بالواقع (موضوع انخراط) . و« حقيقة » ما ليس قابلاً للتزييف هي فعاليته ، أي قدرته على الدمج الفاعل بوصفه مبدأ تلاحم جماعي . وكل نظرية في التنظيم السياسي ترفض أن تكون مؤاسية مُلزَمةٌ بالنظر إلى القالب التنظيمي للجماعات المستقرة على أنه قالب انضباط ، بوصفه ميزة طبيعية ، سابق على كل تفكير ومستقل عن الفكر . « إن « الطبيعة » تعني وجود الأشياء بوصفه محدداً بقوانين شاملة » (كانط) . وكما أن هناك من قوانين الطبيعة ما هو جائز ومحتمل فإن هناك طبيعة لما هو سياسي ، ذات قوانين هي الأخرى جائزة ومحتملة ولا يمكن أن تستنبط من فكرة تمهيدية ، ولا من الكائنات الحية ـ باعتبار فكرة الحي كامنة في الحي نفسه . وليست الطبيعة قابلة للاتهام ، وليس لها أن تعتذر عن أي شيء . والطبيعة الخاصة بجماعة بشرية معينة هي التي تجعلها تكون كذلك . وهناك أنواع كثيرة من الجماعات ، لكن ليس هناك طرق كثيرة تمكن الجماعة المنظمة المستقرة من الاستمرار في كينونتها . وبما أنه ، في المادة السياسية وبالتحليل الأخير ، « يفعل المرء ما في وسعه فعله لا ما يريد» فإن نقداً للعقل السياسي سوف يجد نفسه امام موضوعه في وضع العالم الجيولوجي أمام ثنية من ثنايا القشرة الأرضية . ومن السائغ في هذا الصدد التأكيد بأن « العقدية » في فرنسا تبلغ الأوج على ارتفاع اربعة آلاف وثمانمائة وسبعة امتار فوق سطح البحر ، ما دام ليس في مكنة أحد أن يبرر بالعقل وجود الجبل الأبيض (مونبلان) . « هكذا خلقت » ، بهذا أجاب في حذر الفيلسوف الماورائي وهو يقف عند سفوح جبال الألب حين سئل عما ينبغي أن يجول في البال عن المشهد .

وفي المادة الاجتماعية تصب العقلانية النقدية من منحدر طبيعي في نسبية من العيار الجيد تتفاوت في درجة هجوميتها او خضوعها بحسب الظروف والأمزجة . فالمدرسة الوضعية الانغلوسكسونية مثلاً تتباهى بمطامنة طموحات « الأديان الأرضية » التي انتشرت في القرن العشرين بمواجهتها بمشروع تنظيم اصلاحي في حذر ، لا أدريّ في تبصّر . وإذا كنا والحالة هذه قد اكتشفنا أن « الحجة بالقوة » هي شرط الإمكان « القبْلي » لأدنى ممارسة للسلطة ، وأن الإطلاق يعمّ المجتمعات من قِبَل انحصارها ولا كمالها[٦١] بالذات، وأن نهائيتها الخاصة تنذرها لبحث لا نهاية له عن لا نهائي مؤسِّس ؛ وباختصار ، فلأن تكون طبيعة الأمر السياسي ، نهائياً ، وبوصفها كذلك ، « دينية » فذلك يعني أنه ستكون لنا حينئذٍ اسبابنا بأن نرى في رفض الطوباوية منتهى الطوباوية ، وفي الحكمة الثابتة لشكٍ « وضعي » أحمق الحماقات . ولنقل ذلك دفعة واحدة : ان فكرة استبدال « الرؤ ى الشاملة للعالم » بمجرد « تقنية اجتماعية » (پوپير) قاعدتها « ترقيع الاجزاء » و« الاصلاحات المحدودة » لَتَجْمُدُ في الاستجابة لمطالب القلب والعقل ، لكنها لا تصمد أمام الامتحان الموضوعي لوقائع التاريخ ومنطق الأمر الاجتماعي . وهذا مؤسف ، ولكن لا يمكن تذليله . وفي الإمكان الجأر بأن يكذّب مجرى الأمور في كل لحظة نصائح الحكماء والخبراء النيّرة ، لكن لا يمكن أن ينسب إلى « الخبيث » ، أو إلى خبث الايديولوجيات المحلية أو « المستوردة » ، أو حتى إلى المرض العقلي للقادة المنحرفين (انبياء وزعماء) ، عناد « المتعصبين » في جميع اقطار المعمورة ، المتصامّين عن « صوت العقل » ، كما عن ابسط الحسابات حول التكاليف الاجتماعية المقارنة للتعصب والتسامح . وربما حان الوقت للتساؤ ل عما إذا كان عناد بمثل هذا الشؤم لا يستجيب لنوع من قانون موضوعي ؛ أو عمن هم أشد حمقاً ، المتصامّون أم ملقّنو الدروس (الخلقية أو النظرية أو من كلا النوعين) .

ولسوف يوجد دائماً في هذه الظروف ، وما دامت العوالم الدينية تتميز بملامح جهنمية أكثر مما تتميز بملامح فردوسية ، سليل كاهن بروتستانتي لينوح : « الجحيم هو السياسة » . وهذا تبجّح قد يكون من الملائم تلطيفه على الفور ، مع احتمال تعطيل تأثير بالغ في المستمعين ، بالقول : « لم يكن الأمر إذن إلا هذا » . وليست « الجحيم » كل الواقع البشري ، وإنما هي جزء منه ثابت نسبياً ، لأن « السياسة ليست كل

شيء » . فالفرضية الهندسية مثلاً أو اللحن الموسيقي يفلتان مباشرة من تشريع الجماعة ؛ وإذا كانت شروط ممارستهما قادرة على ربطهما بالنشاط السياسي ، من جهة ما ، فإن النشاط الفني والعلمي يعترض على ذلك في مبادئه ونتائجه . فهناك موضوعات فكروية وعاطفية ليست رهانات على النفوذ ، (أي على الحيازة) ، كما أن هناك علاقات بشرية خارج الجماعة ليست علاقات قوى ولا هيمنة . وعلى هذا ينبغي أن تفضي قائمة حسابية إجمالية بالخسائر والأرباح ـ والكلام ما يزال بعبارة خرافية ـ الواحدة في مقابل الأخرى إلى « مطهر » ، وهي فرضية وسط ذات احتمال إحصائي قوي ، وإن كانت ذات قيمة درامية ضعيفة . بوصف هذه الأخيرة تابعة ، كما يعرف كل إنسان ، لدرجة الضخامة التي يختارها المراقب : كلما ضوئلت الدرجة ، حتى لتبلغ العنصر الفردي ، زادت القيمة الدرامية . « قتيل واحد ، إنها لمأساة . وألف قتيل مجرد إحصاء » .

وإني لآمل أن يكون قد فُهم ان الاستعارات الدينية تبدو لنا غريبة تماماً عن وصف « روس » للظواهر الدينية .

٢) وتنبثق المفارقة الثانية مباشرة من الأولى . فلفظُ « نقدٍ » الفلسفيُ يعني ، بعكس ما هو دارج في الاستعمال ، الارتياب في تفاؤل أساسي ونهائي بأقل مما يعني الرغبة المؤكدة فيه . وإنه لمن المثير ان ترى صيغة « أُطِعْ » القديمة تستبدل بصيغة « قُدْ » الجديدة . ولكن ما الوعد الذي يمكن ان تكون حبلى به عملية التحليل التي لا نقود بحسبها من موقع القيادة ؟ والإنسان ليس شمس نظامه السياسي المحتجبة ، بل هو كوكب دائر في فلك هذا النظام . وإنه لنقد مطأطأ الرأس ذلك الذي لا يصدّق بصحة الرغد الذي ينعم به المنظم الأكبر المتربع في شرفته ، السيد القديم للعبة العالم (أو « سيد ألعاب الكلام ») موزعاً الجوائز من خارج ، من الأعلى إلى الأدنى ، بدءاً بما تسمح به قواعد اللعبة وانتهاء بما يتجاوز تلك القواعد . هذا مع العلم بأننا لسنا الأسياد في اللعبة السياسية ـ بل نحن بالحري الدمى التي تحلم أنها من ضمن اللاعبين . وبشكل فلسفي تطلق المثالية النقدية صيحة نصر سياسي : « والآن جاء دورنا ، نحن مشرّعي الطبيعة ، للعب ! » ولقد سبق أن كنا ضامني الواقعي والحقيقي ، لكننا لم نكن ندري ذلك : نقدية كانطية . ولسوف نكون أولئك الضامنين غداً ، حالما نعرف كيف نصوغ عباراتنا بشكل صحيح : وضعية منطقية . وإنه لتحرير بالكتابة وصيحة للمّ

الشعث . ولقد عاشت كل من هذه الحركات النقدية بشكل تلقائي داخل ذاتها ، بوصفها ثورة وآية على حرب استرداد مع « الكفرة بالمعرفة » . وعلى العكس من هذا فإن طرح النقدية المادية يتمثل في أن تسجل سياسياً نهاية انتصارية فلسفية . ولا يطمح نقد للعقل السياسي إلى استعادة شيء من أجل فكرة انتزعت منها حقوقها بشكل مفرط ، لأنه يرى في الممارسة السياسية ممارسة بلا محتوى ، نقبل عليها لاتخاذ مكان ودور ، بعد أن جعلت منا رعايا لها وكذلك فإن الاحتمال اضعف في أن يجعل ما يخصه بالذات يمثل أمام تشريع سماوي أياً كان ـ « محكمة النظرية » أو « الفكرة الاستعلائية » . أفيكون الأمر ثورة مضادة داخل الثورة الكوبرنيكية أم تقهقراً في تطور فيلسوف من البرجوازية الصغيرة ؟ وما همّ أن يُسخر من ذلك أو يُتجاهل أو يُندّد به . فالتجديد الوحيد الذي نرغب في الزهو به يتمثل هنا في تطبيق متصلّب للمبدأ المادي القائل بأولية الممارسة على النظرية في حقل النظرية السياسية ذاتها ـ بما في ذلك المادية التاريخية . وليس هدف المحاولة ، بوصفها « أكثر من مادية » بهذا المعنى ، تقويم مجرى الأشياء النظرية بإسناد النفوذ إلى نظرية حقيقية في الأمر السياسي اكتشفت بعد لأي ، وإنما على العكس من ذلك تأخير كل نظرية سياسية ماضية إلى المحل الثاني والهروع إلى كنف تشريع الممارسات القائمة ، المعادة إلى منطقها الخاص ، المُصلَحة داخل حقوقها الخاصة . ولا يطلب أن يتوافق الواقع وقراراتنا ، بل أن تتوافق قراراتنا والواقع ـ وأن تتوافق الازدهارات النظرية وواقع انحطاطها إلى « ايديولوجيات » . ولقد كان الطعن في القيمة العلمية للأيديولوجيات أمراً ـ تمّ تحقيقه . وسيكون إثبات الصلاح السياسي للايديولوجيات الخالية من القيمة العلمية إثباتاً علمياً أمراً آخر ـ ينتظر التحقيق .

وبعد ، فبمَ ينبئنا الواقع ؟ بهذا : كما أن « الشكوى » من « الدولة » لم تنع قط وجودها ، بل تقوّيها (بالتكاثر في الشرق والانتقال من وضع إلى آخر في الغرب) ، فإن « كشف الأقنعة » عن الكنائس والمحافل الدينية واللاهوتيات اللاّبدة تحت أشد اشكال الحياة الجماعية العصرية دنساً ، من دون التساؤ ل عن سبب وجود « كنيسة » ومحافل دينية ولاهوتيات ، وعمّا إذا كان في الإمكان ألا توجد ـ لم ينتج عنه بَعْدُ علمنة المعاصرة بل نتج استبدال رعوية بأخرى (الأب « فويتار » بالأب نويل ، أو الأب « أوبو » بقداسة البابا) .

*

ولا يزال الوقت مبكراً جداً لمعرفة ما إذا كان العلم السياسي سيشبه ، حين يرى النور ، الطب أكثر مما سيشبه الفلك (أي إذا كان سيشبه تقنية واقفة على مفترق عدة علوم ، أو علماً واقفاً على مفترق عدة تقنيات) . فمن المعلوم أن لغة السياسة مدينة في كثير من الفاظها، منذ أيام الإغريق، إلى الفن الطبي ، وأن أشد مسؤ ولينا السياسيين برودة وضعية لم يزدروا يوماً ما للمتطبّبين من هالة . لكن مزية الأطباء شفاء المريض ، ومزية المسؤ ولين السياسيين تتمثل بالحري في تدّبر المرض . وليس مؤكداً أن في مكنتهم أن يفعلوا غير ذلك . وأن الاستيهام بمجتمع معافى ، بمعزل عن الأزمات والحُميّات ، يرجّع صدى فكرة مجتمع بلا موظفين سياسيين متخصصين ، تتلف فيه « الدولة » تلقائياً ، ويعود فيه الرؤ ساء إلى محراثهم بمحض اختيارهم . ومن غير الدخول في اعتبار ما إذا لم يكن الحلم بمجتمع « طبيعي » غاية في الانحراف نكتفي بالتذكير بأن الأمر لا يعدو أن يكون حلماً . لأنه ما من أحد يقدر أن يقول ما يمكن أن يكون عليه مجتمع مريض ومجتمع معافى ، في حين يعرف كل إنسان كيف يميز بين مريض وصحيح . ففي المادة السياسية يقدّم المراقِب معايير « الطبيعي » ؛ ومعايير العضوي تترافق والجسم المراقَب . .

ويحدث أن يساعد تقدم المعرفة على رقي معرفتنا بعجزنا ، كما أن علماً أفضل بالظواهر السياسية لا يعدنا بالتمكن من السيطرة على ظواهر القدرة أو السلطة أو التجسيد ، ولا التقليل من سلطان صانعي المعجزات أو اختصار عدد مرسلي الأمطار . أفلا يجد علم الأجسام السياسية نفسه مجرّداً من كل سلاح أمام موضوعة تجرّد علم الاجرام الفلكية ؟ وقد يكون هناك في هذه الحالة بعض المتعة الجمالية في رؤ ية تواصل أحدث العلوم وأقدمها ؛ وبعض المرارة أيضاً ، وهي أكثر ركاكة ، في ملاحظة أن يكون فرد في أوج المعرفة (وفق الترتيب التصاعدي في الصعوبة الناجمة عن البحث في العلوم) اقدر على تغيير سلوك جماعته الخاصة من فلكي على تغيير مجرى الكواكب بحساباته . وقد ارتفع التحليل النفساني المستمد من طب تجريبي إلى ، أو تحوّل نحو ، النظام الخاص بفلاكة نظرية . ومع كونه تسوية غير موثوقة بين علاجيّة وتفسيرية فإن له بعض الجدارة في الدفاع عن طموحاته الشفائية . فالمدافعون عن المكتسب الفرويدي يترافعون في فلاكة يحتمل أن تلعب بالنسبة إلى أنواع العُصاب دور الطبابة ؛ والمشنّعون عليه يدينون

نجامة مزوّدة بشكل لا إرادي بتأثيرات شفائية كالتي لجميع الطقوس السحرية . وسواء عزي ارتياح بعض المحلّلين إلى عمل الحقيقة أو إلى اعتقادهم بقول صحيح فهناك واقع هو أن المحلّل ينجح أحياناً في التسلل بين نجوم النظام النفساني لمريضه ليريه بالأصبع مداراتها والأخطار الناجمة عن اصطدام بعضها ببعض ، ويعلمه كيف يتسلل بينها بدوره . وهناك بالنسبة إلى الأفراد علاجات نفسانية ، بل علاجات على مستوى الجماعة، ولكن يُرتاب في أن تكون المجتمعات ستعرف يوماً علاجات اجتماعية. وعليه فسيكون ارتياد اللاوعي السياسي أشد اجحافاً من ارتياد الآخر لأنه لا يأتي بأيّ دواء ولا يَعِدُ بأيّ شفاء . وعلى العكس من ذلك فإنه ، وهو يبدّد وهمَ الأمراض الاجتماعية ، يطلب كشف حساب مما هو شاذ على الطبيعي ، أو من طرفي « البين بين » . ويزيد الاستلاب الديني قدرتنا على التدخل السياسي ، ويخفض الاستلاب الذهني قدراتنا الذهنية . فالأول ينشّط ، والثاني يشوّش . وإذا كان الدين مرضاً وجب علينا معايشته؛ وقد يكون الشفاء موتنا . وهكذا يمكن أن تتخذ المحاولة هنا من سقراط حامياً وشفيعاً ، لكنها لا يمكنها بالتأكيد أن تتخذ من « اسكولاب »(٦٢) هذا الشفيع . وهي تتوسل فقط الـ «إعرف نفسك بنفسك» دون إضافة أجنبية . وإذ كانت محض نتيجة لخلقية في المعرفة فإنها تقتصر على توجيه التعليم السقراطي إلى الـ« نحن » (أنا المجتمعات) لـ « رؤية ما يجري » . ولا فائدة من التأكيد بأنها لا تسمح لمعتنقيها باستشفاف كثير من العرفان الاجتماعي ، من غير أن تضمن لهم كذلك محاسن عشبة الشوكران .

لقد طُرد رواد اللاوعي الفردي الأول من الجسم الطبي بوصفهم « مشعوذين » ؛ وسيشغل النعت « رجعي » ، في النظام النضالي ، منصباً مماثلاً ، ويستمد هذا الأخير معناه من وضعه في مقابل « تقدمي » . وأشدد على أنه إذا كان للكلمات من معنى فمن الحماقة الكلام على « تقدّم » في المسلك السياسي . كما أن من الحمق الكلام على « تقدم » في السلوك الجنسي للبشر ، بله في سقوط الأجسام . والأحياء يضعون الأزهار أمام رفات رجالاتهم العظماء ، لينين ولنكولن وديغول وجوريس ، وسيحلم رجال المستقبل خلال الليل ، تحت تأثير التحريضات والإكراهات التي أثرت فينا ، بأن يكونوا من اليمين أو من اليسار ؛ ولن تتغير بعد غد ، وبشكل محسوس ، السرعة التي تسقط بها

التفاحات على الأرض بتحوّل « رأسمالية الدولة الاحتكارية » إلى الاشتراكية التحررية الساعية للإدارة الذاتية . وليس على هذا الخط التطوري من رجعية ولا تقدم ، بل هناك ما هو من الواقع وما ليس منه . فالذي هو من الواقع مثلاً الورود : يعبّر التصرف المتمثل في تغليف الميت بالحي ، عن طريق إنكار ما ليس عضوياً ، عن طبيعة الحاجة السياسية بأكثر مما تعبر عنها البرامج الانتخابية لكبار المحنّطين أو الذين جرى حرق جثثهم . ومما لا ريب فيه أن مفهوماً لا يمكن أن يكون بحسبه للبشرية في مستقبلها السياسي أكثر مما كان لها في ماضيها ، ولا أن يكون فيه كذلك من معنى منطقي للقول بـ « ثورة سياسية » (إذا استبعدنا الفلاكة) أكثر مما للقول بـ « أن الرقم خمسة أزرق » ـ مما لا ريب فيه أن مفهوماً كهذا لا يمكن اعتباره تقدمياً . ولكنه قد يغتصب كذلك ، وللأسباب ذاتها ، طابع « الرجعي » . لأن الأمر قد يكون خلطاً بين السياسي والمفهوم السياسي . وفي مكنة « نقد للفكر السياسي » أن يعني لي ما لا أستطيع عمله ، لكن لا يستطيع أن يعني لي في حال من الأحوال ما ينبغي علي أن أعمله . فهو يعلن عن غير الممكن ، ولكنه لا يصرح بالمأمول (ولا بالمرغوب فيه) . وقد يتعرض أي كان لمخالفة معنوية جذرية حين يبحث عن مخطط لـ « وضع » ، وفيما بعد ، لـ « نهج » .

إنني لا أملك المثل الأعلى عن أفكاري . ولا يملكه أصدقاء آخرون سوى أولئك الذين يشاركونني مثلي الأعلى أو يمقتون آرائي . وعلى هذا فإنه لا يشفي الغليل القول بأن المفهوم المعلن في هذا الكتاب لا يعجبني وأنه يصدّني في جفاء ويثير سخطي . وأني أصوغه لمجرد أنه يبدو لي الوحيد المطابق لمعطيات الملاحظة المتوافرة ، مع أنه يتعارض وجميع اهتماماتي العملية . ولكن هل يدافع عن قيمته الحقيقية كونه « لا نافعاً » ولا « سائغاً » ؟ فمما لا ريب فيه أنه لا يكفي أن تكون نظرية ما غير مرضية لتكون حقيقية ، ولكن المأزق الذي تضعني فيه قد يفضي إلى الافتراض بأن ما سيعلن هنا ليس بالتحديد « ايديولوجية » ، وهي لن تعود عليّ في الواقع بأي ربح ، ولسوف تفقدني كل شيء ، وإن « معارفي » الحاضرة لتصطدم « بقناعاتي » وتبدو وكأنها تكذبها بشكل قاطع . ومع ذلك فإن المعرفة التي اكتسبتها عن الظروف الطبيعية الموضوعية لقناعة سياسية أو دينية لا تمنعني من الاحتفاظ بقناعاتي سليمة ، بما فيها القناعة بأن المعرفة النظرية ليست في هذا الصدد عنصراً حاسماً . وإذا سمح لي بالعُجب (لكنني سبق لي أن طلبت الإذن) فإنني

أود أن أقول على الفور ما يلي : « أنا على يقين من أن هذه النظرية صحيحة ، وأعتقد أنها بلا نتيجة ؛ وعاجزة في جميع الأحوال عن تقديم قاعدة سلوك إلى أي كان . ثم أنا واثق بأني على حق في اعتقادها كذلك » . وأوضح ما أقول .

ليس للمشكلة التي أطرحها هنا إطار (نوع من الكلام المؤطّر في اسفل الصفحة) « الايضاح » الطقسي الذي للمنظّر المتخلّي عن كل مسؤولية فيما يتعلق بـ «تصرفات بعض المستفزّين والمتنورين » الذين يعلنون بغير حق أنهم يتكلمون باسمه . ولا تخلو هذه اللعبة الحقيرة المدرجة في جدول أعمال السيطرة ويومياتها من الطرافة وحسب ، بل تخلو كذلك من الجدّ . لأسباب كثيرة في طليعتها أنه ما من فكرة هي ملك خاص بـ « مفكر » : إنها تخصّ جميع الذين يستخدمونها ، وهي نفسها ليست سوى مجموع استعمالاتها المفتوح أبداً . وكذلك فإنه لن يكون في وسع المشكلة التأطّر بإطار حياد الايضاحات الملازمة لعلم من العلوم (عزّة قد لا يكون في مقدور الطروح اللاحقة الطموح إليها بشكل صريح) في مقابل تطبيقاته المحسوسة . وما من إنسان إلا ويعلم أن دراسة كيماوية لمزيجات لاهبة يمكن تسخيرها لكل أمر : احراق معبد ، أو « الرايخستاغ » ، أو حدائق « التويلري » ، أو « جان دارك » ، أو الذات أو غابة « الأفارقة » . ولهذا لا يستخلص مما سبق أنه ينبغي محاكمة « لافوازييه » بوصفه المتواطىء المثقف مع « ايروسترات »[٦٣] ، أو « غورنغ » ، أو « لويز ميشال »[٦٤] ، أو « كوشون »[٦٥] ، أو « إيان پالاش» ، أو آخر المهووسين بإشعال الحرائق في الصيف ، في حين تبقى استعمالات النار المفيدة أو الضارة غريبة عن الـ « مذكرة عن الحرارة » التي في حوزة محصل الضرائب الزراعية المنكود الحظ . ومن لا يستهدف قول الخير بل قول الحق ، ولا القيام بدور المُحاكِم بل بدور المستكشف ، لا يستأهل هذا الافراط في التقدير ولا هذه الإهانة . إنه لن يرد على مادحي النظام القائم بقوله : « لا دور لي فيه » وإنما بقوله : « لا وجود لي فيه على الاطلاق» (ولا لكم ، بنتيجة الأمر) . فموضوع الايضاح غائب عن توضيحاته ، وعليه لا يطالب سلفاً بحق مناقضة نفسه : يشير فقط إلى أنه ليس ملزماً أبداً بأن يطابق بين أفعاله ومدركاته ، لأن من يلتزم بحركة إنسان غير الإنسان الذي ينظّر الشروط العامة للحركة . وينبغي إعزاز هذه الازدواجية ، بشغف ، وكأنها سلاح سري .

والواقع أن السؤال الحقيقي يتعلق بمعرفة ما إذا كان بالإمكان إعادة الشأن السياسي إلى السياسة ، وإذا كان الجواب بالايجاب فكيف ؟ ويستطيع مؤلف نقد من هذا النوع أن يجيب ببساطة : « أجل ، ذلك ممكن مبدئياً ، ولكن كيف ؟ فليس عندي ما أقوله ، وليس هذا من شأني » . ولا تقوم صعوبة الانتقال العملية مقام اعتراض نظري ، وانما تقوم صعوبة الانتقال العملية مقام اعتراض نظري ، وإنما تقوم على الأكثر مقام اعتراض الإنسان العامل على النشاط النظري بحد ذاته . وبكلمة ، من الممكن النظر في آن إلى المجتمع الخالي من الطبقات ومن « الدولة »على أنه مغامرة روبنسونية غير منطقية عقلانياً ، وإلى النضال لقيام هذا المجتمع على أنه ضروري عملياً ، مع أنه - أو لأنه - « لا يمكن تسويفه » منطقياً .

ويرجّع هذا السؤال بتضخيمه صدى اعتراض وُجّه إلي بكثير من الفطنة ، من ناحية اليسار ، بصدد « الكاتب » . « إن نموذجك النظري ، نموذج الكاتب بوصفه مقوياً للسلطان وخادماً لـ « الأمير » - وسفيراً من الذين رسمهم «كاربا تشيو » - لا يفسح أي مجال للمثقف الثوري . ومعلوم أن كون عدد لا بأس به من الكتاب ، على مر العصور ، ومهما يكن الاسم الذي يسمّون به ، لم ينهضوا بشؤون وظيفتهم مؤثرين التخلي عن السلطان ، أو النضال بأسلحة غير متكافئة ضد القوى المهيمنة ، باسم مجموعة أخرى من القيم ، معلوم أن هذا أمر واقع . وهو واقع ثابت متماسك بما يكفي لتمكيننا من أن نرى فيه « واقعاً اجتماعياً » حقيقياً . وأنت لا تحلله . وعلى أقل تقدير ، كان ينبغي أن يمنعك التعريف الذي تطلقه على مهنتك من كتابة هذا الكتاب أو غيره ، لأنك تعرّف عن نفسك بنفسك « كاتباً » . واعترف مختاراً بحقيقة هذا الكلام تمام الاعتراف : فالحيوان المحب للتواصل مسوق في الغالب إلى تفضيل رؤية بلاغه مصوناً بكليته على أمثل إمكانات التواصل التي تضعها بتصرفه الطبقة الميهمنة في زمن معين . ولكن بما أنها مسلّمة ، فهي غنية عن البيان . وإذ يرفض أتّباع منافعه المادية الموضوعية ، أو بانتهاكه القاعدة الخاصة به ، فإنه ليس في هذا المتمرد شيء من سمات البطل ، وبدرجة أدنى شيء من سمات الإنسان غير السويّ . وكل ما يفعله هذا « السيّد كل العالم » هو أن يثبت لنفسه فرقاً نوعياً : القدرة على اختيار معسكر الخاسرين ، أو بالحري ، وكما سبق القول ، اللعب بحيلة من صنعه لعبة الخاسر هو الرابح . ويتفق علماء الأحياء على أن

يروا في الإنسان « أكثر الأنواع قابلية للتكيف بجميع البيئات » (جاك روفييه) ، وأن قابليته للتكيف تتجلى في الثقافة التي هي مجموعة استجابات تكيفية مع البيئة[٦٦] ولكن هذه المطاطية تضمن كذلك « ملكة عدم التكيف » التي تعرف ممارستها بالأخلاقية ، والتي يمكن أن تذهب ، تبعاً للظروف والأفراد ، من التجهّم إلى الغضب ، أو من المثير للسخرية إلى المهيب . « الموت مع الوقوف على القدمين ولا الحياة مع الجثو على الركبتين » : ليس أمراً غير ذي بال أن تعيد إلى الذاكرة هذا الشعار الخلقي الأسمى في أيامنا أمرأة مثل « پاسيوناريا »[٦٧] ، في جحيم حرب أهلية (اسبانية) . فهناك إذن بين الأنواع الحية نوع ، نوع واحد فقط ، ليست الحياة بالنسبة إليه قيمة سامية في جميع الظروف . وإذا لم يكن الاستعداد للتضحية عندئذٍ ملكة النوع البشري المخيفة فقد يكون الملكة التي تجعل من « الإنسان العاقل » النوع الحيواني الوحيد الذي في مكنة أفراده أن يرتكبوا تجاه قواعد الحياة هذه الأفعال الفظيعة التي تسمى الأفعال الخلقية . وعندها يمكن ترجمة عبارة « حيوان سياسي » بـ « حيوان مسؤول » ، أي جدير بتصرفات « بلهاء » ، بالمعنى المزدوج ، الأول أنها شاذة (في تفرّع من تفرعات علم الحيوان) والثاني أنها غير معقولة (أي خرقاء بيولوجياً) .

وهناك في الأوضاع الحاضرة ، وفي نصف الكرة التي نعيش عليها ، سلالة تاريخية محظوظة بصورة استثنائية في مادة عدم التكيف والتصرفات الخرقاء : السلالة المناضلة التي تستخدم « التحرر الاشتراكي » في وقت واحد كلمة سرّ وخرافة حافزة (مَعْلماً ومثالاً أعلى) . وحين نقول سلالة فمعنى ذلك أولاً ذكرى ونظام توريث ولغة مشتركة . والسلالة التي أتحدّث عنها ، للتوقف عند رجالاتها الذين يتفاهمون بالتلويح بالأعلام ، تبدأ بـ « بابوف »[٦٨] ولا تنتهي بـ «جوريس »[٦٩] . وهناك بالطبع أسر أخرى تشرّف الجنس أيضاً ، وتثير تقزّزه كذلك ، في أزمنة أخرى (ما يجعل الواحد ممكناً يجعل الآخر محتّماً) : الكاثوليكية ، والمسلمة ، واليهودية ، والبروتستانتية ، والداعية للسلام ، الخ . . . ولكن لما كانت عشيرة الاشتراكيين هي التي سمحت لي الصدفة أحياناً بمقاربتها فقد جعلت منها ، وسأجعل ، مرجعي ، وقد أجرؤ على القول منتماي ، امس واليوم وغداً . وإذا لم يكن لنا من خيار إلا بين إخلاصات متماثلة في لا معقوليتها فهاكم إخلاصي الذي لن أبدي أية رغبة في تفسيره . ومنذا الذي يستطيع ذلك ؟ لماذا اختار

« بابوف » المقصلة ؟ و« بلانكي »[٧٠] زنزانة مدى الحياة ؟ و« جوريس » أن يدير ظهره لباب المقهى ؟ لماذا اختار « تروتسكي » الوعظ في الصحراء ؟ لأنه كان قد قُهر سياسياً على يد ستالين . ولكن لماذا اختار ان يقهر بدلاً من أن يطلب الأمان بالتحالف ، كما فعل الآخرون ، مع الأكثرية ؟ ولم اختار « ايبوفيه » العظيم الانتحار ؟ و« پوليتزر » و« كافاي » كوكبة الإعدام النازية ؟ و« اودان » التعذيب الفرنسي ؟ و« تشي » الذي لم يكن أحد من خاصته يحاربه النزول من الذروة إلى الأدغال والجوع وإنهاك القوى ؟ ولماذا نرى اليوم بالذات في فرنسا مناضلين منفيين ، رجالاً ونساء ، يتركون الأولاد ورغد الحياة ليعودوا إلى أوطانهم ، مستبقين موتاً غفلاً ، يكاد يكون مؤكداً ، موتاً ليس كثيرون واثقين من جدواه ؟ في الوقت الذي لا يكرههم على ذلك شيء ولا إنسان ؟

والمنظّر الذي قد يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة يتمكن من النفاذ إلى دائرة اختصاص الفعل التاريخي ، لكن مزية مثل هذه الإجابة أنها لا يمكن أن تصاغ نظرياً دون أن تصبّ في تشدّقات غير محتشمة . وكما أن الجمالي يبدأ وينتهي بالعمل الفني فإن الخلقي يبدأ وينتهي بالعمل . وليس من عمل إلا بالمفرد ، ولا من خطاب إلا في العمومي . فالاخلاقية والعقل الأول هما بهذا المعنى كالنار والماء . ويقدم « نقد للعقل السياسي » ملاءمات بلا نتيجة بينما يقدم تلاحق الممارسات السياسية نتائج غير ملائمة . وإن خلقية من الخلقيات ، مهما تكن ، لتدمر نفسها بنفسها حين تتخذ شكل نقد ، مشيرة إلى ما لا يمكن حصره كحالة استثنائية في شمول برسم الاكتشاف (بوساطة ما كان « كانط » يدعوه حكماً مفكِراً) ، ولا مستنبطة من شمول سبق تعيينه (بوساطة حكم قاطع) . وفي موضوع السلوك تتقدم القدوة على القانون وتختلط القاعدة بالاستثناء ، مانعة بذلك كل محاكاةٍ أو نسخ آلي . ومثاليّ إلى أرفع حدود المثالية هو العمل الذي يصمد أمام الامتحان الأصم للّامعقولية . فتصرَّف بشكل يتعذّر معه تماماً أن يُنظر الى الحكمة من عملك وكأنها قانون شامل ! وإنه صحيح على هذا أن الكلام ليس ممكناً إلا في اللاإساسي ، وأن في كل عمل ، من الأعمال التي تدعى خلافاً للأصول بطولية ، شبه نداء إلى الاستنكاف الخطابي يضع العقل في مواجهة حدوده الخاصة . والصمت هو إمضاء الاخلاقية ، أرض السرّ التي يدعى فيها اقبح الفحش ثرثرة . وهذا ولا ريب مصدر الغثيان الذي يصيبنا في كل مرة نسمع فيها مقالة عن هذا الذي لو وجد عند

المتكلم لجعل كلامه غير ذي جدوى : الإحساس بالقيم .

وموجب التحفظ المفروض على النظرية يدعو إما إلى التكتّم وإما الى العمل الفني ، بل إلى الأثنين معاً . فلندع أحدهما يقتفي أثر رجُله على الطريق ، ولنتذكر أن للفن الذي يصهر الحس في أشكال حساسة ملكةَ القول دون إرادة القول ، وأنه يحفز على التفكير خيراً مما تفعل أية فكرة مجرّدة . وعلى هذا تكون الرواية والفيلم والفيديو مؤهلة لملامسة شواطىء التحدي التي يُدوّن عندها عمل ما ، هذه السلسلة من المشاهد اليائسة التي تسمح ، حسبما يقول « براك » ، بالاحتفاظ بالأمل . ويبدو العاملون في السينما ، والرسامون ، ورواة الأخبار ، والموسيقيون ، وجميع صاغة الفكر بالصور الذين يعملون من دون مدركات ولا قوانين ، والذين يعتبر كل عمل من أعمالهم فريداً في نوعه ، أحسن تسلّحاً من الفلاسفة لفهم الناس العاملين ، هؤلاء المجانين الذين يؤول إليهم مستودع الإحساس ، والذين يهلكون ، من أجل انقاذه ، واحداً بعد آخر ، تتلقّفهم الهاوية التي تفصل بين العقل والعمل السياسي . ولا تُحسن النظرية سوى التعبير عن طبيعة الأشياء ، وليس في الطبيعة موسيقى . فالأشياء تحدث جلبة ، وأما الأصوات فلا تصدر إلا عن الإنسان .

« وما لا يستطاع القول فيه ينبغي كتمانه » (ويتنغشتاين) .

كانون الثاني/يناير ١٩٨١

هوامش

(١) وهو خصام قام بين البابوات والأباطرة الجرمانيين حول تنصيب الأساقفة وكبار رجال الكنيسة واستمر من العام ١٧٠٤ م حتى العام ١١٢٢ م . (المترجم) .

(ط) « الزمن والسياسة » ، في « الأزمنة الحديثة » . نيسان (ابريل) ١٩٧٠ . و« مذكرات برجوازي صغير بين نارين وأربعة جدران » (لوسوي ، ١٩٧٥) . (هذا الأخير ترجمة الدكتور سهيل ادريس ونشرته دار الآداب ـ المترجم) .

(٣) فيلسوف الماني من مواليد ١٨٨٥ ، استهوته الاشتراكية في سن مبكرة ، ونشر عام ١٩١٨ كتاباً عن « الفكر الطوباوي » . نفي إلى الولايات المتحدة في عهد النازية . وعاد فاستقر بعد الحرب في ليبزيغ وتابع أعماله عن الدور الاجتماعي للطوباوية بوصفها مفهوماً شاملاً لمستقبل المجتمعات التاريخي . (المترجم) .

(٤) جوزيه مارتي ، كاتب وشاعر كوبي (ولد في هافانا عام ١٨٥٣ ومات في دوس ريوس عام ١٨٩٥) . عاش بسبب آرائه الثورية في المنفى حيث أنشأ الحزب الثوري الكوبي . وقتل على رأس جيش التحرير في معركة دوس ريوس . ولأعماله وآرائه دور أساسي في وعي الشعوب الاسبانية ـ الأميركية ، وتحرير أميركا اللاتينية . (المترجم) .

(د) سياسي وكاتب وفيلسوف روماني من أصل ايبري (ولد في قرطبة سنة ٤ قبل الميلاد وتوفي سنة ٦٥ م في روما) . فلسفته اخلاقية بشكل حصري ، ومقالاته تدعو الإنسان إلى امتلاك زمام نفسه . (المترجم) .

(٦) ثائر مكسيكي فلاح من أصل هندي كان يدعو إلى إعادة الأرض إلى أصحابها الأول . مات عام ١٩١٩ على يد الرئيس كارنزا . (المترجم) .

(٧) ثائر من نيكاراغوا على نظام الرئيس سوموزا الديكتاتوري . وقد تأسست مؤخراً حركة ثورية تحمل اسمه (الساندينية) (المترجم) .

(ـ) كاتب لاتيني مسيحي (ولد في قرطاجة بين ١٥٠ و١٦٠ م . ومات فيها عام ٢٢٢ م على ما يظن) مشهور بعنف اسلوبه وصرامة تعاليمه . وقد تبنى في أخريات أيامه آراء « مونتانوس » الذي يُعتبر نبيّ فرقة مسيحية منسوبة إليه ، والذي كان يبشر بتفوق النبوة على التراتبية الكنيسة وبالقيام الوشيك لأبرشية « باراكليه » (وقد أسسها الكاهن «آبيلار» عام ١١٢٩م وأهم مبادئها اصلاح الكنيسة) ، وبطلب الشهادة . (المترجم) .

(٩) عالم اجتماع الماني (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠ م) . له دراسة شهيرة بعنوان « الأخلاقية البروتيستنتية والفكر الرأسمالي » . وقد بدأ حياته الفكرية متأثراً بالتحليلات الماركسية ، ثم حاول فيما بعد أنْ يطبّق على العلوم الاجتماعية طريقة جامعة شاملة ، ساعياً إلى إقامة « نموذج مثالي » لكل حقبة تاريخية ، مشدداً على سياق العقلنة المميز للعالم الحديث . (المترجم) .

(١٠) مصلح ديني من اصل فرنسي (ولد عام ١٥٠٩ م في بيكارديا) عاش قسماً من حياته في سويسرا (ومات في جينيف عام ١٥٦٤ م) حيث شارك في تحرير « المراسيم الكنيسة » التي اصبحت نظام كنيسة جينيف المُصلَحة ، وأعاد تنظيم أكاديمية المدينة التي سرعان ما غدت مركزاً جامعياً ذائع الصيت . (المترجم) .

(١١) فيلسوف وعالم اقتصاد فرنسي (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥ م) . يعتبر مبشراً بانهيار « النظام القديم » وقيام مجتمع صناعي يعهد بإدارته إلى الصناعيين (أي المنتجين) وتتوافق فيه تلقائياً مصالح رؤساء المؤسسات الصناعية ومصالح العمال . (المترجم) .

(١٢) فيلسوف وعالم اقتصاد فرنسي (١٧٧٢ ـ ١٨٣٧ م) . انتقد المجتمع الصناعي البورجوازي ، وهاجم السانسيمونية ، وبشر بقيام مجتمع يكون في المركز منه جماعة صغيرة من العمال مشاركين في نوع من تعاونية مساهمة . ولم يقدر لهذا المشروع الطوباوي أن ينجح ، لكن قيّض لآراء فورييه بعض المريدين . (المترجم) .

(١٣) اشتراكي فرنسي (١٧٨٨ـ ١٨٥٦ م) بشر في روايته الفلسفية « الرحلة إلى ايكاريا » (١٨٤٠ و١٨٤٢ م) بشيوعية سلمية طوباوية . (المترجم) .

(١٤) شاعر وقصاص وناقد أميركي (١٨٠٩ ـ ١٨٤٩ م) طبعت فكرة الموت ـ نظراً لفقده أبويه وهو يافع ـ اعماله ، كما طبعت مجرى حياته التي حفلت ، رغم قصرها ، بنتاج غزير جداً . (المترجم) .

(١٥) حاكم كاريا (من ٣٧٧ إلى ٣٥٣ قبل الميلاد ، وهذه السنة الأخيرة هي سنة وفاته) . اشترك في الثورة على اردشير الذُكور (أي صاحب الذاكْرة) ملك الفرس (من ٤٠٤ إلى ٣٥٨ قبل الميلاد) ، واستقل بحكم بلاده التي جعل عاصمتها « هاليكارناس » . (المترجم) .

(١٦) منطقة ساحلية في جنوب غرب آسيا الصغرى كانت بادىء الأمر مستعمرة فينيقية ثم عمرها الإغريق ليأخذها منهم الفرس ويعهدوا بحكمها إلى أعيان من سكانها الأصليين (موزول وارتيميز) . وفي عام ١٣٣ قبل الميلاد اصبحت تابعة لروما . (المترجم) .

(١٧) عاصمة « كاريا » في عهد « موزول » - وهي تعرف اليوم بـ « بودروم » في تركيا - وفيها ضريحه الذي أقامته له زوجه وأخته في آن ارتيميز الثانية ، وهو أحدى عجائب الدنيا السبع . (المترجم) .

(١٨) مقابل ismes بالجمع في الفرنسية ، وهي اللاحقة - أو الكاسعة - التي تفيد النسبة ، كـ Stalisme نسبة إلى ستالين مثلاً . (المترجم) .

(١٩) عاصمة جمهورية كوريا الديمقراطية (الشمالية) . (المترجم) .

(٢٠) عاصمة زائير (كونغو كنشاسا سابقاً) وكانت تسمى حتى عام ١٩٦٦ « ليوبولدفيل » . (المترجم) .

(٢١) هي في الفرنسية من مقطعين « Sacré » ، وفي العربية من ثلاثة « مقدس » (المترجم) .

(٢٢) Hiératisme ، من Hiéros اليونانية ، ومعناها « المقدس » ، وهي أولى المصادفات عند هوميروس (قبل المسيح بتسعمائة سنة) .

(٢٣) شاعر لاتيني (٩٨ - ٥٥ قبل الميلاد) أخذ على نفسه أن يجذف من الوجود الخوف من الآلهة ، هذا الخوف الذي هوسمّ للفكر الإنساني ، بتقديم تفسير مادي للكون مفاده أن الأشياء والكائنات الحية تتركب من مزيج من ذرات المادة . (المترجم) .

(٢٤) سياسي وخطيب لاتيني (١٠٦ - ٤٣ قبل الميلاد) اشتهر ببلاغة غدت نموذجاً للبلاغة اللاتينية . وقد حاول في مقالاته ومعالجاته الفلسفية ان يوفق بين مختلف المذاهب (الابيقوري ، والرواقي ، والأكاديمي) ليستخرج منها خلقية عملية تنسجم مع متطلبات « المدينة » . (المترجم)

(٢٥) تطلق هذه التسمية على القرن الثامن عشر الميلادي . (المترجم) .

(٢٦) جماعة من الرعاة الرحّل كانوا قديماً منتشرين في المنطقة الغربية من أفريقيا الجنوبية ، وهم مقيمون اليوم في الجزء الجنوبي من جنوب غرب افريقيا . والهوتانتو متعددّو الزوجات ، وقد لا يزيد عددهم على عشرين ألف نسمة . (المترجم) .

(٢٧) بحار فرنسي (١٧٢٩ - ١٨١١ م) قام برحلة حول العالم (١٧٦٦ - ١٧٦٩ م) فاجتاز مضيق ماجلّان وقطع المحيط الهادي حتى وصل إلى تاهيتي (في بداية نيسان ١٧٦٨ م) ، واكتشف مجموعة جزر جنوبي شرقي غينيا الجديدة وأطلق عليها اسم « لويزياد » . (المترجم) .

(٢٨) بحار انكليزي (١٧٢٨ - ١٧٧٩ م) قام بثلاث رحلات في المحيط الهادي تمّ له في آخرها الوصول الى المحيط المتجمد الشمالي (١٧٧٦ - ١٧٧٩ م) عبر مضيق بيرنغ ، وقتل على أيدي سكان جزر ساندويش . (المترجم) .

(٢٩) فيلسوف وعالم من المدرسة الأيونية (٦١٠ - ٥٤٦ ق. م) . وقد حاول تفسير الكون بجعل المادة اللامتناهية الخالدة مبدأ كل العناصر ومبدأ كل الكائنات المتناهية . (المترجم) .

(٣٠) فيلسوف وباحث فرنسي (ولد في پواتيه ١٩٢٦ م) . تمثل دراسته « تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي التي ظهرت عام ١٩٦١ م تطوّراً للأفكار بوصفها خاضعة لمجموعة من التغيّرات (يغدو « المجنون » ، المرسل من الله في نظر ثقافة العصر الوسيط ، كائناً هارباً من قاعدة العقلانية) . وقد جاءت دراسة « مولد العيادة ، بحث يتتبع آثار النظرة الطبية

تاريخياً » (١٩٦٣ م) لتوسع المحاولة وتحدد مشروع النهج الذي ينتظم كتابات المؤلف . وهو مشروع تحليل حقل « الأشياء المقولة » . وما العنوان الثانوي « الكلمات والأشياء » (١٩٦٦ م) سوى « بحث في آثار العلوم الإنسانية » . وفي هذا الكتاب الهامّ يعتبر المؤلف المعارف الخاصة بالإنسان ، من علم الحياة إلى علم النفس واللغة والاقتصاد ، نتاج تحوّلات تقلب رأساً على عقب نظام المعرفة ، وتخلق مجموعة من الأبحاث العلمية النقدية تحدّد نموّ المعارف وشروط هذا النموّ في جميع الحقول . (المترجم) .

(٣١) الرفاق في اللغة الإسبانية .

(٣٢) تلّة واقعة غرب مدينة باريس قتل فوقها رمياً بالرصاص أكثر من أربعة آلاف وخمسمئة فرنسي على يد الألمان بين ١٩٤١ و١٩٤٤ م . ومنذ عام ١٩٦٠ م أخذ الفرنسيون يحتفلون بيوم وطني للمقاومة يعيد ذكرى أولئك الشهداء . (المترجم) .

(٣٣) منبسط باريسي يشرف عليه برج « ايڤيل » كان مسرحاً لاعياد الثورة تارة ولمظاهراتها الدامية تارة أخرى . (المترجم) .

(٣٤) ماريشال فرنسا الذي دخل باريس على رأس الكتيبة المدرعة الثانية واستلمت إليه الحامية الألمانية ، ثم حرّر ستراسبورغ في ٢٣ تشرين الثاني عام ١٩٤٤ م . (المترجم) .

(٣٥) المقصود ثورة ١٧٨٩ الفرنسية . (المترجم) .

(٣٦) المقصود ضحايا الأفران النازية . (المترجم) .

(٣٧) المقصود حركة المقاومة الفرنسية للاحتلال النازي في الحرب العالمية الثانية (المترجم) .

(٣٨) للحزب الشيوعي الروسي . (المترجم) .

(٣٩) الحركة الطلابية الفرنسية المعروفة . (المترجم) .

(٤٠) في فرنسا طبعاً (المترجم) .

(٤١) بطل أبدعه هنري مونيه (ومثل شخصيته على المسرح) ليرسم صورة هزلية للبرجوازي الفرنسي الراغب في متابعة تطور عصره ، المقتنع بأنه يملك المعارف في كل الأمور . لكن « برودوم » هذا يبقى في جميع مساعيه ومحاولاته أخرق ، ملتزماً بالأعراف ، مغرماً باطلاق الحكم والأمثال . (المترجم) .

(٤٢) نقلاً عن « في بلاد السوفيات » « ارشيڤ » ، (باريس ١٩٧٩) ، ص ٥٦ .

(٤٣) صحافي وكاتب بريطاني من أصل بولوني (توفي في روما عام ١٩٦٧) كان عضواً في الحزب الشيوعي البولوني ثم طرد منه عام ١٩٣٢ ، ولجأ عام ١٩٣٩ إلى انكلترة حيث عمل في عدة صحف من بينها (الاكونومست والاوبسرڤر) ونشر عدة كتب في التاريخ السياسي منها « ستالين ، سيرة حياة سياسية » (١٩٤٩) و« تروتسكي » وهو سيرة حياة في ثلاثة مجلدات (١٩٥٤ - ١٩٦٣) . (المترجم) .

(٤٤) اول كوكب اصطناعي اطلقه الروس (المترجم) .

(٤٥) « انتقاد الأسلحة » (الجزء الأول والثاني) ؛ « مقابلة مع سلڤادور الندي عن الوضع في شيلي » ، . « حرب انصار « تشيه [غيڤارا] . (١٩٧١ - ١٩٧٤) .

(٤٦) من « مقالة الطريقة » [ديكارت] الجزء الثالث .

(٤٧) تقع هذه الجبال في أميركا الجنوبية ، وهي ذات طبيعة بركانية وهضاب ضيقة جافة في أكثرها . (المترجم) .

(٤٨) أنظر مقابلة مع مايكل لوي في « النقد الشيوعي » ، رقم ١٠ ، المجلة النظرية لـ « الرابطة الشيوعية » .

(٤٩) أنظر « جورج هويت » و« مايكل لوي» و«كلودي فيّ» ، « الماركسيون والمسألة القومية » (١٨٤٨ - ١٩١٤) منشورات ماسپيرو ، ١٩٧٤ . ففي ١٩١٨ نشر ستالين سلسلة مقالات بعنوان « المسألة القومية والديمقراطية » ابدى لينين لغوركي دهشته لها

(٥٠) ترجمة étatique نسبة إلى « دولة » لا إلى « دول » ، وهو ما يخص دولة بعينها لا مختلف الدول . (المترجم) .

(٥١) نسبة الى پروميثيوس إله النار الذي يرمز إلى الحضارة البشرية الأولى . (المترجم) .

(٥٢) سفسطائي يوناني (٤٨٥ - ٤١١ ق . م .) أكثر ما اشتهر به عبارته (وقد انتقدها أفلاطون) « الأنسان مقياس كل الأشياء » التي تضع التعددية في وجهات النظر مقابل الفكرة القائلة بالحقيقة المطلقة . (المترجم) .

(٥٣) أفلاطون ، « پروتاغوراس » ، ترجمه إلى الفرنسية كروازيه وبلونداں . (منشورات Belles Lettres ، باريس) .

(٥٤) هو أخو پروميثيوس . تزوج بالرغم من نصيحة أخيه « پندورا » الجميلة ، أول امرأة وجدت على الأرض ، التي ابتدعها « هيفايستوس » (إله النار والمعادن وابن كبير الآلهة زيفس) على صورة الإلاهات، وأرسلها زيفس عقابا للبشر الذين جلب لهم پروميثيوس النار التي سرقها من السماء ، فكان أن نشرت في الأرض جميع الآلام . (المترجم) .

(٥٥) أنظر الحاشية السابقة . (المترجم) .

(٥٦) إلهة الحرب ، والحكمة ، كان أبوها زيفس قد ابتلع أمها في ساعة مخاضها فخرجت أثينا من جمجمته التي شقها ابنه هيفايستوس بضربة فأس . (المترجم) .

(٥٧) بطل سومري ، وملك « أوروك » ، وأحد الأشخاص الرئيسيين في الميثولوجيا السومرية البابلية حارب العملاق « همبابا » هو وصديقه « انكيدو » ، واعلنته الإلهة « اينانا » بطلاً ولكنه رفض ما اغدقته عليه فانتقمت منه بأن ارسلت له ولصديقه « ثوراً سماوياً » فانتصرا عليه . وعندئذٍ أماتت صديقه « انكيدو » فحزن عليه حزناً شديداً وانطلق باحثاً عن الخلود الذي وجده في نوع من النبات البحري ، ولكنه ما لبث أن سرقته حية منه . ولدى عودته استسلم لشرط الموت . (المترجم) .

(٥٨) في هذا إشارة إلى الصخرة التي حاول « سيزيف » في الأسطورة الإغريقية دحرجتها صعداً نحو ذروة الجبل (المترجم) .

(٥٩) قد يكون من الممكن أن يستخلص من الاعتبارات السابقة تنضيد مخالف بشكل جازم لشتى الزمانيات التي يبدو من المناسب توضيحها ، منذ قيام « فرنان بروديل » ، داخل المجموعات العملية الكبرى : في الأسفل تاريخ الإنسان شبه الساكن في علاقته بالمحيط الطبيعي، وفوقه تاريخ الزمر الإجتماعية ذو الوتيرة البطيئة ؛ وعلى السطح التاريخ الذي يكتفي بسرد الوقائع سرداً متقطعاً . لكن التوضيح الذي نقترحه لا يصلح إلا داخل الطبقة المتوسطة ، طبقة الزمن الاجتماعي ، دون أن يؤثر مباشرة في الزمن الجغرافي أو في الزمن الفردي . وبهذا المعنى فإن نظامي فك التسلسل التاريخي لا يتعارضان ، بل يمكن أن يتكاملا . ومن جهة أخرى فإن أي بحث واقعي في حقبة تاريخية معينة لا يمكن أن يعتمد الاستنباط (ذا النمط الفئوي) . ان في وسعه على الأكثر الإفضاء إلى بعض النتائج المحلية ومواجهتها بمفهوم شامل للتاريخ الاجتماعي .

(٦٠) مقابل dé — Finition التي تعني « التعريف » في حال كتابتها من دون تفريق بين السابقة « dé » التي تعني النفي وسائر مقاطع الكلمة ، وما ترجمناه من اللاكمال في حال كتابتها بالشكل الذي كتبه بها المؤلف للعب على المعنيين . (المترجم) .

(٦١) إله الطب في الديانة الرومانية . (المترجم) .

(٦٢) احد سكان « ايفيز » على ساحل آسيا الصغرى الغربي ، قام عام ٣٣٦ ق . م . باحراق معبد « ارتيميز » إحدى عجائب الدنيا السبع ليشتهر اسمه . (المترجم) .

(٦٣) ثائرة فوضوية فرنسية (ماتت عام ١٩٠٥ في مرسيليا) انخرطت في عدة حركات منها الاشتراكية الدولية الأولى . (المترجم) .

(٦٤) فرنسي رأس المحكمة التي اصدرت الأمر باحراق (جان دارك) . (المترجم) .

(٦٥) رسام ايطالي من البندقية (١٤٦٠ - ١٥٢٦ م) اشتهر بلوحاته التي تمثل حياة القصور في مدينته ، ومنها لوحة بعنوان « قدوم السفراء » . (المترجم) .

(٦٦) « من علم الأحياء إلى الثقافة » ، القسم الثاني : « الانبثاق البشري - (باريس ١٩٧٦ ، منشورات («فلاماريون») .

(٦٧) هي دولوريس ايباروري المعروفة بـ « باسيوناريا » ، مناضلة إسبانية وُلدت عام ١٨٩٥ وعضو في الحزب الشيوعي ، ومن انصار المغالاة في الكفاح ، وخطيبة مفوّهة . لجأت بعد سقوط الجمهورية الإسبانية إلى موسكو . (المترجم) .

(٦٨) ثائر فرنسي (١٧٦٠ - ١٧٩٧ م) كتب في مشكلة توزيع الأراضي والقانون الزراعي . قضى جزءاً من « عهد الإرهاب » في السجن ، ثم انشأ (١٧٩٣) جريدة « لوتريبان دي پويل » التي عرض فيها نظرياته الشيوعية . تحالف مع « روبسپير » . (١٧٩٥ م) وفي (١٧٩٦ م) حاول مع مريديه قلب نظام « المديرين » وفشلت المحاولة فاوقف وحكم عليه بالإعدام . (المترجم) .

(٦٩) سياسي وفيلسوف ومؤرخ فرنسي (١٨٥٩ - ١٩١٤ م) . انتخب نائباً عن الإشتراكيين (١٨٩٣ م) وانخرط في حزب العمال الفرنسي وناضل من أجل وحدة الحركة الاشتراكية . وهو منشيء جريدة « لومانيته » (١٩٠٤ م) . وإذا كان قد تبنى نظرية ماركس في المادية الاقتصادية وتناقض الطبقات فقد كانت اشتراكيته ليبرالية ديمقراطية . (المترجم) .

(٧٠) ثائر ومنظّر اشتراكي فرنسي (١٨٠٥ - ١٨٣١ م) دخل السجن عدّة مرات كان آخرها على يد حكومة فرساي ، ولم يُعْفَ عنه إلاّ عام ١٨٧٧ م فاستعاد نشاطه كمنظّم للحركة الاشتراكية حتى آخر ايام حياته . (المترجم) .

تنبيه

إن للعقل السياسي اسبابه التي يجهلها العقل .

وقد اتخذ « الكتاب الأول » من هذا الجهل ، البادي حالياً اكثر من أي وقت مضى ، موضوعه بقصد تمهيد السبل المفضية الى معرفة .

ويجهد « الكتاب الثاني » في الارتفاع حتى المدركات والمباديء التي لولاها لم تكن التجربة السياسية ممكنة ، ولا كانت ممكنة معرفة هذه التجربة .

وعليه فان النقد السلبي ، أو « الجدلي » ، يسبق النقد الايجابي ، أو « التحليلي » . ولكن إذا كان نقض الغباوة تمهيداً لا بدّ منه ، فان ما يهمّ هو تعليله .

وهكذا سيكون للقسم الثاني « أفضلية » على القسم الأول . وفي وسع القاريء المتعجّل التوجه مباشرة اليه .

الكتاب الأول
جدلية

المقطع الأول
منطق المظهر

من المفيد في كل مرة تقدم فيها السياسة حججها، أو يُسلِم فيها العقل نفسه للسياسة ، ان يقال إننا في حضرة « ايديولوجية » . بهذا تسمّى ، عن طريق العرف الضمني المتواصل على الدوام ، المنطقة الرمادية التي تتلاقى فيها وتتشابك وقائع السلطة ووقائع الخطاب .

وعليه فان « نقداً للعقل » السياسي يجب ان يبدأ بنقد لمفهوم الايديولوجية .

الفصل الأول

الوظيفة التي يضطلع بها وهم من الأوهام

١ ـ قيمة عقبة من العقبات
٢ـ حالة الأمكنة
٣ـ البهيمة ومسار خَلْقها
٤ـ وجه الدعوى.
٥ـ المنطق الساحر.
٦ـ توسّل الطريقة.

١ ـ قيمة عقبة من العقبات

يبدو مفهوم « الايديولوجية » وكأنه اكثر نقاط التكرار والمعاودة الدالة على حالة التخلف التي يتردى فيها علم السياسة حدّة وبروزاً . فهذه الفكرة المبهمة تجوز وكأنها فكرة واضحة ؛ وهذا الكيان الاحيائي وكأنه مدرك علمي ؛ وهذا البديل النظري وكأنه احد معطيات المشاهدة والملاحظة . ويُتَوَهَّم ان هذه الكلمة ما كانت لتخلب الالباب خلباً « طبيعياً » الى هذا الحد ، ولا لتحث فينا مثل هذا الانطباع بـ « شفافية » مباشرة لو لم تكن مدعومة بتجربة ذات حواشٍ غامضة ، وان كانت في متناول الاحساس : « للافكار دور في مجرى التاريخ » .

انه لواقع . ولكن أما زال في الامكان التفكير بصراحة اذا كان المفهوم الذي نعتمد عليه يمنعنا حقاً من التفكير في هذا الواقع بصهر « كيفه » في « لماذا » مقدّمة سلفاً ؟ والمفهوم قابل للتصديق لأنه يستجب لمسلّمة ؛ وسنرى انه غير موثوق به لأنه يبهمها . وله فضل تحديد قدرة إعلام ما على إثارة بعض التصرفات في بعض الظروف ؛ لكن له عيباً يتمثل في انه يجعل المشكلة التي يطرحها ، مشكلة « الفعالية الرمزية » الحاسمة بالفعل ، غير قابلة للتفسير . واذا اطّرحنا جانباً كل خصام حول الافضلية رأينا ان اخطر المنتجات التي اعدتها كيمياء القوة العاقلة على الاطلاق ليس « التاريخ » وإنما « الايديولوجية » . لأن هذه الأخيرة تفسد علينا حقيقة الأولى (أو الطريق التي تستخدمها للمرور فوق أجسادنا دون المرور برؤ وسنا) .

وإذا كانت « الإيديولوجية » تقطع علينا طريق الحقل السياسي ومعرفته ، فلنتخط

للقفز برشاقة فوق الحاجز . والواقع انه لا شيء أثمن من عقبة ، لأنه « ينبغي طرح معضلة المعرفة العلمية مكونة من عدد من العقبات » (باشلار) . وهنا ، كما خارج هذا النطاق ، ستكون الحقيقة خطأً مصححاً أو لا تكون . وقد علّمنا مؤلف « تكوين الروح العلمي » ان « تجليات الواقع مكرورة دائماً » وأنه « ليس في الامكان المعرفة إلا ضد معرفة سابقة ، عن طريق تحطيم معارف أُسيء تكوينها » . وقد يكفي مجرد عنوان الكتاب الفرعي ـ « التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية » ـ لتذكيرنا بأن بناء مُدْرَكٍ يمرّ بتحليل الخرافة التي تعترض تكوينه ، أو بالفحص عن القيم الانفعالية التي تربط به وتجعله رابطاً . وتعتبر العقبة الناجمة عن بحث في نقد العلوم فكرة مضادة ، لكن للفكرة المزعجة فائدة . وعليه فان التفكير في العقل السياسي يكرهنا على التفكير حتى النهاية في اكثر افكارنا المضادة الفة ، وعلى الايغال فيها ايغالنا في نفق .

سؤال اول : ما فائدة خرافة الايديولوجية ؟ من يستعملها وكيف ؟ ما الدور الذي تؤديه ، على المسرح العام والمسرح الخاص بأهل العلم ، في تقديم التاريخ في الوقت الحاضر ؟

٢ ـ حالة الأمكنة

ان وصفاً بسيطاً لحالة الأمكنة التي تلقى فيها الخطب ليقدم لنا ، حتى قبل الدخول في المرحلة السابقة لتاريخ وهم من الأوهام كتوطئة لكل تصحيح ممكن ، هذه المفارقة : تتخذ الايديولوجية في كل مكان وجهاً بشعاً ، الأمر الذي لا يمنعها من الظهور على المسرح في كل مكان ، على مستوى الكلمات ومعايشة الواقع الحالي . فما من أحد يستغني عن البعبع . ولن يقوم شيطان المجتمعات الحديثة الرجيم بوظيفة الملاك الحارس ـ لكن بوظيفة ماذا ؟

أ) في « الرأي » اولاً : البهيمة المنبوذة ، الجميع عليها ، والويل للعدو . ولا يعقل عدم الاشتراك في الهجوم ، إذا كان ذلك ـ لنقلّب اقرب كدسة من المجلات ، والصحف ، والمقالات :

« يُبهرج » ، « يُرقّق » ، « يُخدّر » ، « يُسمّم » ، « يَسْحج » ، « يَقْهر » ، « يُعمي » ، « يُجنّد » ، « تَجبس » ، « يُضْوي » ، « يَحْفِز » ، « يَجْمَع » ، « يُكَزِّز » ، « يجْمَع » ، « يُكَزِّز » ، « يُمَرْكِز » ، « يَشُلّ الحركة » ، « يُفقِد الحسّ » .

« لكم هو من البوالي ، من المكفهرات ، مما يبعث البرد والكآبة في النفوس » ،
« لكم يبعث هذا على النوم ، ويمتصّ ويقتل » ،
« لقد آن الأوان للتخلص منه » ،

« ساذجية رثة ، قول مكرر النسخ ، طغيان الخرافة ، روح انتظـــام ذو شوائب ، وحـاجبتي نظر ، وطبقـاتٍ قشريـة ، وخطٍ حديـدي ، ومنشورات بلوريـة ، وشعـابٍ مطروقة ، واسمنتٍ ، ورملٍ ،وريحٍ » .

« لكم ينبغي احداث الفراغ الايديولـوجي بحد ذاتـه ، واستقبال الـواقع بقبضـة مباشرة ، وافساح المكان للفرقعة الشخصية ، والغليان ، والاستسلام لغضب الاحداث الاكبر » .

«« لَلَعِبُ الفليبر ومَلءُ المعدة أولى من اللوازم الغنائية والشعارات المنسوخة » .

« قل لي بالحري كيف تعيش يا رفيق » .

« الوداع ايتها الاخويات الذائعة الصيت ، ايها المتحمسون لماركس ،يا شمامسة فرويد ، يا خدام كنيسة « بيغي » ، ايها المـرتعشون بـرداً المصادرون من قبـل المذاهب المتمسكة باستقامة الرأي ،

« الوداع يا يقيناتنا الميتة ، ومرحباً بالحياة ،

« ها هي ذي الرقّة ، وها هوذا دفء الروح وألوانها الزرقاء ، تواضع الحياة اليومية المضيـاف، سيرورة القلوب السيّـالة ، « إنـه الآن لوعي منشط منعش ، انها لسيـرورة جديدة لسخاء حقيقي ، » . . الخ . . . . » .

على هذه الشاكلة تحكي فرنسا عام ١٩٨٠ روح العصر . ونقطة التقاء تقزّزاتنـا . ومن الملائم حمل الجلبة على محمل الجدّ . لأسبـاب كثيرة ليس آخـرها ان الاحتفـالات بإيديولوجية العام الصفر المتكررة النسخ تُصحِّح ، كل عام ، القول المأثور الذي تبعاً له تعتبر « النماذجُ المكررةُ الوجوهَ الكبرى للايديولوجية » (« بارت ») . ويبـدو تضاعف المنسوخ في فضح المنسوخ بمثابة قانون لهذا النوع ، لعبة مـرايا لا نهايـة لعددهـا يشوب قسوتها شيء من سخرية . فرنسا عام ١٩٤٠ مثلاً : « امقت الاكاذيب التي طالما اساءت الينـا » (نص كاذب مـا كانت اسـاءته بـالقليلة ، في زمانـه) . فرنسـا عـام ١٩٨٠

« لنمقت الاكاذيب التي سمحت للفرنسيين عام ١٩٤٠ ان يتلقفوا على انه صحيح وحقيقي النص القائل : « أمقت الأكاذيب . . . » فرنسا عام ٢٠٢٠ : « ما ابغض أكاذيب الايديولوجية الفرنسية عام ١٩٨٠ ، التي الخ . . . . » . ملاحظتان للوهلة الأولى : في الجو بغض ، وقشعريرة في العبارة ؛ هناك نوع من تفاوت زمني بين النص على المقت والنصوص التي افصح أنها مقيتة بشكل بديهي جداً .

فرنسا عام ١٨٨١ : « معجم الأفكار المتلقاة يُعدّ بشكل عجيب لولب : « انك انسان آخر »[1] . فبين كلمة « مثل أعلى » (عديم الفائدة كلية) وكلمة « عبدة الاصنام » (وهم اكلة لحوم بشرية) ، وغير بعيد من كلمة « اوهام » (التظاهر بالوقوع في كثير منها والشكوى من انها قد ضاعت) يقرأ المرء بجانب كلمة « معتنق ايديولوجية » : « جميع الصحافيين هم كذلك »[2] . وممن كان يسخر موثق العقود الحانق على الموثقين وهو الذي كان يقول فيه «بارييه دورقيبي» انه «لكثرة ما انشغل بالبرجوازيين ووصفهم وعاش معهم اصبح ، كما يعتقد ، برجوازياً » . وان كل انسان ليعلم ان معتنق الايديولوجية هو نقيض الصحافي ، بعبعه وهزأته المفضّلين . وجميع الصحافيين يهزأون بمعتنقي الايديولوجيات ، علماً بأن هذه التهكمات هي ايديولوجية بحت ، واذن . . . وقد يكون من الممكن أن يعاد تعميد مفارقة « الكريتيّ » باسم « السيد مدّعي الحكمة السامية » . ولو لم يكن معتنقو الايديولوجيات لوجب على هذا الاخير ان يبتدعهم ، إذ ينبغي تماماً على المرء ان يضع في النقيض الآخر الحالمين ، والعقائديين ، واصحاب الاوهام ، ليطرح نفسه كفكر وضعي وعالم بالحقائق : اما الذبول فمن المؤكد انه من صنع زمانه وواقعه (انظر الفصل الثاني) . ولكن ألا يكون « السيد مدّعي الحكمة السامية » هنا مجرد لقب لـ « الانسان الشريف » الذي ينفر من روح التنظيم وعدم التسامح العَقَدي ؟ او بالنسبة الى فلاسفة الاستقامة الذين يتوجهون الى الناس الشرفاء في زمانهم ليحذروهم من عدم استقامة المفكرين الذين لا يفكرون

---

(١) ظهرت الطبعة الأصلية للمؤلفين « بوفار » و« پيكوشيه » في دار « لومير » عام ١٨٨١ م ، لكن « المعجم » المفترض ان يكون جزءاً منها ظهر عام ١٩١١ م . وحسب « مكسيم دي كان » فان إعداد المؤلف يعود الى عام ١٨٤٣ م . انظر بهذا الصدد « ليو كامينيتي » ، « الطبعة الدبلوماسية لمخطوطات روان الثلاث » (باريس ، نيزيه ، ١٩٦٦) .

(٢) وهذه حقيقة تاريخية . فمعظم « ايديولوجيي » عهد المديرين والعهد القنصلي كانوا من الصحافيين الكبار (في « جورنال دوپاري » ، و« لوجورنال دي ساڤان » ، و «لو مونيتور» ، الخ . . .) .

مثلهم (مفكرو الحقبة السابقة في الدرجة الأولى اذن) . وفضح بطلان الايديولوجيات (« سواء كانت من اليسار او من اليمين ») الضار ، في المجلس او المكتبة او الشارع ، يضمن للقادم الأول الاتحاد المقدس (بدءاً باتحاد الصحف الكبرى) . ولسوف يحذف « فلوبير » المادة بعد قرن من الزمن من غير ان يبلغ الغاية ، محيلاً القاريء على جيرانه المباشرين : « معتنق الايديولوجية : آكل لحم بشري لا فائدة منه » .

ان سعد الايديولوجي ونحسه في ثقافتنا . فكلما ازداد منها احتقر نفسه . وكأنما تأتي اردأ سمعة للكلمة على مر الدهر لتعويض تفاقم الممارسة على مر السنين .

ب) والآن في « الجامعة » . لقد كان للايديولوجية ، محلاً ونظاماً ، دخول متأخر ولكنه طنّان في قاموس مفردات العلوم الاجتماعية والفلسفية . ويبدو هذا التأخر ناجماً ، في فرنسا بشكل خاص ، عن تأخرين مجتمعين : تأخر التاريخ الرسمي للافكار عن الحقيقة التاريخية لهذا التاريخ ، مما نتج عنه طمر مدرسة الايديولوجيين الفرنسية داخل الطبقات السفلى من فقداننا ذاكرتنا الفلسفية (جاعلاً من نبش النص الأصلي الذي وضعه « دستوت »[1] على يد « هنري غوهييه » عملاً أكثر اهلية وجدارة) . ثم تأخر التأويل الماركسي بالنسبة الى انتاج ماركس ، وقد فاقمته حينذاك المزعجات المادية للمرجع الاساسي عن القضية ، أي « الايديولوجية الالمانية » . وهذا الكتاب الذي دبّجه في بروكسيل ماركس وانغلز عام ١٨٤٥ ، « ترك لنقد الفئران القارض . . . . » حتى عام ١٩٣٣ ، وهو تاريخ نشره بعناية معهد « ماركس ـ انغلز »[2] .

ولا تشير « الموسوعة الكبرى » (١٨٧٧) ولا « لاروس القرن العشرين » (١٩٣٣) الا الى مفهوم الكلمة الاكاديمي الاصلي ، وكذلك قاموس « ليتريه » (١٨٧٢) و« قاموس الاكاديمية » (الطبعة الثامنة ، ١٩٣٢) . ومع ذلك لم تستخدم هذه المؤلفات غير خصوم الايديولوجية (شاتوبريان وفكتور كوزان) للتعريف بها . وقد ادخلت

---

(١) انطوان لويس كلود دستوت دو تراسي ، فيلسوف فرنسي (باريس ١٧٥٤ ـ ١٨٣٦ م) . وقد كان بوصفه زعيم الايديولوجيين عضواً في لجنة التعليم العام في عهد حكومة المديرين وخلاصة آرائه ان الادراك الحسي (وطرقه الاساسية هي : الاحساس والتذكر والحكم والارادة) يطلعنا على وجودنا كما على العالم الخارجي عن طريق الاحساس بالجهد للتغلب على العوائق المادية . (المترجم) .

(٢) الطبعة الأولى من الكتاب بالفرنسية كانت عام ١٩٤٧ م .

الطبعة السادسة ، عام ١٩٥١ ، من « قاموس لالند الفلسفي » ، للمرة الأولى ، في ذيل المقال وكحاشية ، التعريف الماركسي . ولا وجود وراء المانش للكلمة حتى في « الانسكلوبيديا بريتانيكا » (طبعة ١٩٦٤) ، ولا في « تشامبرز انسكلوبيديا » (١٩٥٥) .

وقد انتقمت الايديولوجية مذّاك لهذا الازدراء بشكل واسع باستيلائها على حق المواطنة وحتى حق فرض المكوس داخل العلوم الانسانية . ووجد تقعيدها ، الكثير الشيوع ، ان سعده مرتبط بسعد النظرية الماركسية التي هي بوتقته . وهكذا بلغ مفهوم الايديولوجية ذروته في الأعوام الواقعة بين ١٩٦٠ و١٩٧٠ ، في النقاش الفلسفي والاجتماعي والانتروبولوجي . والذين واللواتي تلقوا حينذاك « علومهم الانسانية » اجروا جميعاً « امتحاناتهم » حول هذا السؤال الالزامي : « العلم والايديولوجية » ، « الايديولوجية والطوباوية » ، « الايديولوجية العلمية والايديولوجية العملية » الخ . . . وقد التهمنا من قرص الحلوى بالقشدة ـ طلاباً ومعلمين ـ الى حد اصبح ممكناً معه ان يثير جرس الكلمة التقزّز . و« بالحري » ، وقد يكون ذلك مؤسفاً ، ان يصيب المنظور القاضي بوجوب الغاء التفكير في هذا المفهوم رأساً على عقب الكثيرين بغثيان العودة المشؤومة اليه .

والمناقشات المشبوبة التي تتخذ من الايديولوجية موضوعاً بين الفلاسفة ، والانتروبولوجيين ، والمشتغلين بنقد العلوم ، وعلماء الاجتماع ، لا تستتبع بالضرورة وجود مثل هذا الموضوع . فبالامكان التنازع بشكل رائع حول لا شيء . وقد لا يكون ترميز موضوع منتحل ، داخل معرفة موضوعية خارجة عن اطاره ، بل على هامش مكتشفات جوهرية ومحققة ، موقفاً غير طبيعي ، ولا حتى طريفاً . فتاريخ العلوم الفيزيائية والطبيعية نفسه مرصوف باشباح تبقى مكينة جداً الى حين تلاشيها بلا قيد ولا شرط في مرحلة لاحقة من مراحل المعرفة. كما هي الحال عن «الأرواح الحيوانية» في فيسيولوجية ديكارت، أو «الأثير» في ميكانيكا نيوتين، أو «مصدر اللهب» في الكيمياء السابقة على لاڤوازييه ، أو حتى ، وهذا أقرب الى زماننا ، في الممارسة الطبية خلال القرن التاسع عشر ، عن « التحريضية » العضوية عند براون[1] . وسواء تعلّق الأمر ،

(١) انظر « ايديولوجية طبية مثالية : نظام براون » في « الايديولوجية والعقلانية » ، (ڤران ، ١٩٧٧) ، من تأليف كانغيلهيم .

كما هو واضح من هذه الامثلة ، بكائن ، او علاقة ، أو خصيصة ، فان الاختراع يحتل مكانه في خانة بيضاء من شبكة وصفية ، أو ينيب بتعبير أدق مناب العامل الاساسي في الموضوعية نقصاً ذاتياً في المعرفة مصوغاً بصيغة كيان كلامي . وبالاجمال فان وجود الله هو الذي حقق فيه الفكر الانساني اكثر ما حقق من معجزات منطقية ، وأثبت اكثر ما اثبت من عمق ما ورائي ، لكن احداً اليوم لن يستفيد من ذلك لاثبات وجوده سوى ان يدرج بين مجموعة الأدلة المتلقاة بشكل كلاسيكي في « المدرسة » البرهان على وجود الله باللاهوت نفسه . وبهذا المعنى ينطبق ذلك على العلوم الاجتماعية كما على « العلوم الدينية » : فلا ينتج عما يُبحث ان هناك ما يتُوقع العثور عليه (من حيث يبحث عنه) .

لنوضح . الايديولوجية « موجودة » كمعطى تجريبي : يتجسّد بضائع ، او مقالات نقدية ، أو كتباً مدرسية ؛ موظفين ، أو تعليماً ، أو أبنية ؛ حروفاً من ذهب ، أو دم ، أو رصاص ـ حسب العهود والبلدان . والايديولوجية « موجودة » كموضوع نظري : فهناك مُدرَكات ، وتعريفات ، ونظريات للايديولوجية . ولن ينكر انسان من جهة اخرى ان للناس آراء ، وان كل ثقافة تمثل ، مقيدة بالكتابة أو غير مقيدة ، مناهج افكار مجمّعة تبعاً لنظام معين . وجمع هاتين الملاحظتين لا يصنع وسيلة تحليل ، ولا يؤلف موضوعاً حقيقياً . فالتنجيم موجود بطقوسه ومقالاته والمشتغلين به ، وباختصار بماديته العملية ، ولن ينكر أحد من جهة ثانية ان في السماء نجوماً ، وان مجرّتنا تبدي للناظرين مجموعات من الاجسام الصلبة في مدارات ثابتة الاوضاع . وتُكسِب مادية النظام الكوكبي المحسوسة قراءة الطوالع وبيوت النجامة وموضوعاتها رواجاً فريداً . ولا يستهان بدور الوجود المحقق لمناهج تمثيل رمزية رافقت تاريخ الحضارات في رفع مقولة الايديولوجية الى سماء العلوم الاجتماعية (أو الى جحيم الحس المشترك) . ولهذا فان الموضوعية العلمية للافكار المطروحة لتنظيم كل واحد من انظمة الظواهر ، مهما يكن تأثير هالته ، تجد نفسها لا مطعوناً فيها ولا مصدقة . ولسوف نكتفي ، انصياعاً لمقتضى الدقة ، بهذه الملاحظة البسيطة : هناك من جهة سلسلة من الظواهر القابلة للملاحظة كالبثور ، والحرائق ، والجاذبية ، والاجرام السماوية ، ومناهج تفسير العالم التاريخي ـ السياسي ؛ وفي المقابل سلسلة من الاجهزة الخاصة بالاسباب كالتحريضية العضوية ، ومصدر اللهب ، والأثير ، والنجامة ، والايديولوجية . والحق ان اللفظ الأخير لا يزال

قيد الاستعمال . لكن جماع تاريخ العلوم يناهض العكوس التشبيهية لـ « التجربة الأولى » ، وما كان التشابه ، بالمحاكاة أو الاستعارة ، بين ظاهرة ووصفها ، بالميمون في يوم من الايام . ولكي يغدو الحي موضوعاً علمياً مثلاً ، انبغى اولاً التوقف عن الايمان بـ « الحياة » (بوصفها حُكماً مستقلاً ومبدأ تفسيرياً) . فاي شين ، من حيث المبدأ ، في رفض مقولة الايديولوجية بغية جعل النجاعة الاجتماعية لـ « الافكار » قابلة للفهم ؟

ولِمَ قولتنا : « اثباتاً لذلك » ، في لوحنا المزدوج ، وفي السوق والمدرسة ؟ لأن اي شخص يستخدم مفهوم الايديولوجية يلعب ، شاء ام ابى ، على لوحين ، لوح العلم ولوح الأخلاق . وهو ، بوصفه عاملاً من عمال المعرفة ، يقول الحق ؛ وبوصفه مقوّماً للاخطاء يقول الصحيح . وإذ كان للكلمة استعمال مزدوج فقد ساعد ذلك كثيراً على تعزيز سحرها ، وهو يسهم في احيائها بلا انقطاع . وللكلمة مفهومها النظري ، او الاكاديمي ، بوصفها نقيض معرفة وافية بالمرام . ومفهومها الجدالي او العملي ، بوصفها نقيض استقامة. وانه لتناقض مقلق بحد ذاته . « ان كل اثر لـ « التقويم » طالع شؤم لمعرفة تستهدف الموضوعية . وليس على التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية ان يكتفي بتغيير جميع القيم ، بل عليه كذلك ان يخفض من قيمة الثقافة العلمية بشكل جذري »[1] .

ونودّ منذ البداية ، قبل وضع « الايديولوجية » في الميزان ، ان نميّز بدقة بين السفحين ، عَرَض مرضي أم مُدرَك ، حظّ من قدر أم وصف . وأن « نحيّدها » بان ننتزع منها قيمها المعنوية ، لتثبيتها في هذا الجانب « أو » ذاك . ولكن ربما كان من المناسب على العكس من ذلك ان نحفظ عليها ، لفهم ما تعنيه ، فوائد سوء الظن الذي يتيح لها ان تكون ما ليست عليه وإلّا تكون ما هي عليه ؛ وان ننتزع اذا صح القول من الكلمة « الفيشة » المزيفة ، هذه التي تلعب كمفهوم محايد تارة وكطابع معيب طوراً ، لتدل تارة على نوع من جمهور تستهويه الخطب ، وتشير طوراً بشكل خفيّ إلى ضآلة ما في هذه الخطب من قيمة نقدية ومعنوية ؛ لتعبّر عن الجهل تارة وتفضح عمل السوء طوراً ـ دون سابق إنذار وبالاندفاع نفسه !

---

(١) « تكوين الفكر العلمي » ، (باريس ، ڤران ، ١٩٦٠) ص ٦٥

٣ـ البهيمة ومنسار خَلْقها

إن علم الاجتماع السياسي مجمع على التفجّع امام « اشأم بلبلة » سادت اللغة السياسية ، وفي طليعتها تعريف الايديولوجية التي « تتربص العقدية بمدركها المُسيّس الى ما لا نهاية بأكثر مما سُيّس مفهوم الثقافة »[1] . ويشكو « العلم » من هذا المدرك البالغ الاضطراب ، المستعصي على الادراك والمسعور في آن . وقد كان ينبغي بالحري الابتهاج لذلك لأن الاضطراب ليس عبثاً ، وانما هو مفعم ، تقريباً ، بحقيقته الخاصة . ومدرك الكلب لا ينبح ، فهل يصدر عن مفاهيم الامر السياسي اهتمام بالسياسة ؟ ولنلاحظ هذه المفاهيم عن كثب لاكتشاف « الكيفية » التي يعمد بها اليها للقيام بالعمل السياسي . الأثر المضاد الإيجابي للاطناب في الكلام : تفضح الجماعة نفسها بالطريقة التي يتحادث بها افرادها . وهم في ايضاح الايديولوجية يعوون .

ولا يكون ذلك على الفوربل بالتدرج صعداً من الصفة الى الموصوف، ثم الى الماهية .

« الصفة » اولاً : ان وصف عبارة بأنها « ايديولوجية » يفيد في تجريدها من أهليتها من الطرفين ، بوصفها « فريدة » أولاً ، وبلا قيمة عامة بالنتيجة : فهي جدّ مركزة من الناحية العرقية او الاجتماعية أو الطبقية لكي تطمح الى صلاحية شاملة؛ وبوصفها، على العكس من ذلك ، « ما ورائية » ، وبالتالي نتاج تعميم مفرط : جد نظرية لتكتسي موضوعية ما . ولكن اذا كانت العبارة المشار اليها لا تخدم الحقيقة ، فهي تخدم على الأقل مصالح من يتلفّظ بها ، بطريقة تجعل الملفوظ خلواً من سبب التلفّظ به . ويكون الارتياب قد سبق الى الحوم حول مؤلفها : لكن اي حكم في هذا المستوى ليس بعدُ قابلاً للاطلاق ، لأن التأمل المسبّق ليس قائماً . فالأمر يدعو الى الريبة ، لكنه ليس خارجاً بالتمام عن حدود الحشمة والمألوف . وقد كان من الممكن ان يتعلق بـ « وهم محدد اجتماعياً » . وهذا ارتياح على حساب الشك .

والرفض النظري للشروح المتعلقة بالوعي الزائف بوصفه وعياً مخدوعاً يتمخّض بالتالي عن برهان مادي بصيغة « مسمّى حوّل إلى اسم » . وانشاء مدوّنة يكشف اكثر مما يكشف حديث اختياري : نية لخداع عام . وعندها تنضاف الى نتيجة الجهل علة

---

(١) مقال « الايديولوجية » في « الانسيكلوبيديا أو نيڤرساليس » .

الايذاء . وبقفزة من « طريقة للعمل » الى « مؤلَّف يعمل به » تنبثق « ايديولوجية » . ولا تكتسي اللفظة قيمة خلقية ولا نية تحقيرية حين تدل على نهج تفسيري مصاحب لمجموعة معينة تاريخياً من الممارسات الاجتماعية . وحين يعاد تأليف « الايديولوجية الثلاثية الهندية ـ الأوروبية » (دوميزيل) ، أو « الايديولوجية الجنائزية لبلاد الاغريق القديمة » (مؤتمر ايسكيا) ، أو حتى « الايديولوجية العربية المعاصرة » (العروي) ، يكون المرء قد قام بعمل مؤرخ ، لا بعمل قاضٍ . ولا يسعى فك الرموز الى اقامة درجات للمسؤولية ، بل الى اقامة قوانين للتنظيم . وفي وسعه ان يستهدف تعطيل المظاهر باخضاعها لمبدأ مستور ، لكن ليس في وسعه ان يستهدف تعطيل خدعة او تظاهر ، أو أن يكشف تمويهاً ، أو ان يفضح عميلاً للاجنبي . ولكن حين نصل بذلك الى « الاسم » الخارج عن نطاق النص ، اي بوصفه سلاحاً بلاغياً ، نكون قد انتقلنا ضمناً من الخطأ الى الغلط ، من مسار التفكير الى محاكمة المفكر ؛ ولسوف تكون هذه التجارة المشبوهة الصادرة عن « ارض لا تخص احداً » بين المنطق والاخلاق حقل مناورات لخطب الاتهام .

وغني عن البيان ان فضح سوء النية في خطاب الآخرين يتم بكل حسن نية . و« الايديولوجية » ـ وهي تسمية احفظها إما لأفكار خصمي (الذي تشكل مكاتبه « مستودعات عقاقير ») وإما للافكار التي لا اؤمن بها قط ، وليس لتلك التي ابشر بها في هذه اللحظة ـ تبدو وكأنها ، نتيجة ، ومؤشر ايضاً ، من نتائج التباعد النقدي . واذ كانت الايديولوجية غاية اوهامنا المفقودة ، فانها تتبعنا ، كلما بدلّناها ، خطوة بخطوة ، على مسافة محترمة ومن الموقع الذي تحتلّه البدع بالذات بالنسبة الى الدين الحق (الذي يسمي بدعة الدين الذي حل محله) . ويشهد مؤشر التعاظم بأننا لسنا مغفّلين ، أو بأننا قد حصلنا بالحري على المسافة الكافية لوضع الغايات المعلنة على خط الدوافع غير المعترف بها في الخطاب الأجنبي ، هذا « الخطاب الذي صُنع لشيء وصنعه شيء آخر » (سَرّ) ؛ لكي نكشف الآن جوهره المزدوج . وهكذا سوف يذكّر ماركسي بـ « الايديولوجية البنيوية » ، ويذكّر ببنيوي بـ « الايديولوجية الماركسية » . من الراعي الى الراعية . وأمارة الخداع الضمنية هذه التي تسقطني من حسابها خدعة حرب جيدة .

وعندما يستخرج من اسم موصوف « ماهية مستقلة » مزودة بالشهيات والتطلع ،

فان الايديولوجية ، وهي تشويه للواقع ، تغدو كائناً حقيقياً ، حيّاً ومريداً . وقد كان هذا التجسيد في البدء خجولاً وشبه خطابي . كما في : « تتطلع الايديولوجية بطبيعتهاالى ان تغدو دعاية » (غبريال مارسيل).ومذّاك جعلت من نفسها فائزة . وتتمّ النقلة من التشخيص الى الهلوسة ويتحوّل الكيان بعملية استقلال ذاتي الى « قوة » ، والجوهر الذي جمد الدم فيه الى موجود ، ويغدو الموجود الذي ما يلبث ان يُفصل عن شروط الوجود صنماً اعظم وقوة عظمى : اي « مولوك »[1] . ولسنا هنا فوق ارض دنسة . وتحويل وسيلة اهداية الى خرافة بشعة يعود بالخطاب السياسي الى الأرواحية،-وبمؤلفيه من وضع البليغ الى وضع ساحر القبيلة .

وفي هذه المرحلة الاخيرة من التجريد النظري تبدأ فكرة الايديولوجية ، المحوّلة الى صنم ، بالكشف عن وظيفتها المزدوجة في طرد الأرواح الشريرة وفرض الرقابة .

وما الخطاب الذي يدور حول اي شيء ، في الكلام على الايديولوجية وضدها ، بأي خطاب . ولا المخلوق الخيالي بأي مشهد تخييلي خارق . ولا يصب انحطاط لغة «الأبحاث» حتى لَتُشابِهَ لغة كتاب الحيوان الجهنمي ، بل أصفق ما في عالمنا الخرافي الليلي، لا يصب هذا الانحطاط في جدل بيزنطي متماسك بدقة حول جنس الملائكة ، جدل تُرى فيه « الايديولوجية » على رأس الحقائق المضادة المتمردة ؛ ولا في خلقية پاسكالية للمعرفة يتخذ فيها « من يريد الظهور بمظهر الملاك مظهر البهيمة » . فـ « البهيمة » « هي » حرفياً وبالذات : الـ « مسخ ذو البراثن » ؛ « البهيمة الجديدة» التي ستحدد ظهورها « السقطة المفجعة » للبشرية . وها قد عُيِّن أخيراً « الحيوان المجهول الذي لم يسبق ان صنّف او وصف » ، روح الشيطان التي « سكنت الناس » مستعيرة اسم لينين[2] . والمبدأ التفسيري غير المفسّر ، « الوحش » العالمي ، يترجحّ الآن بين « المينوتور »[3] القابع وراء ابواب الغرب في انتظار جزية من اللحم الطازج ، وتنيّن « ليرن »[4] الذي يثبط مضاء

(١) بعل كنعاني تبنّاه اسرائيل كانت تقدم اليه قرابين من الاطفال يحرقون بعد تضحيتهم . (المترجم) .

(٢) وحش كريت وهو حش بجسم انسان ورأس ثور كانت اثينا تقدم له سبعة شبان وسبع صبايا يلتهمهم كل عام بشكل جزية فرضها عليها الملك « مينوس » انتقاماً لمقتل ولده « اندروجيه » ، حتى كان مقتل ذلك الوحش على يد البطل الاثيني « تيزيه » . (المترجم) .

(٣) آلان بيزنسون ، « الأصول الفكرية للينينية » ، كالمان ـ ليڤي ١٩٧٧ ، ص ١١ وما بعدها ؛ وص ٢٨٧ وما بعدها .

(٤) تنين خرافي ذو رؤوس سبعة كلما قطع احدها نبت مكانه غيره . وليرن بحيرة ومستنقعات في « الپيلوبونيز » اشتهرت بهذا التنين في الميثولوجيا الاغريقية . (المترجم) .

الفأس سلفاً ، ووحش سفر الرؤ يا الذي اتُّهم فرسان المعبد القادمون من الشرق بعبادته في محاكمة شهيرة (ليحرقوا أحياء) . ولنضف ان الوحش انثى وأن انثوية الايديولوجية تضفي عليها الخبث بشكل ضمني (لأن حواء التي اغوتها حية تحوّلت هي نفسها على المدى الطويل الى حية ، ومغوية) .

هل للايديولوجية صورة رديئة ؟ ولهذا السبب : كان الاسمُ العلمي لـ « الشيطان » . ومقر الشيطان الرسمي هو الحقل السياسي . والمقالات في الايديولوجية وعنها وضدها هي جدالاتنا الضمنية عن الابالسة ، مؤهلةً قانونياً من السلطة السوربونية ، ومدروسةً بوصفها شروحاً لا تعدّ ، ومعلقاً عليها بوصفها افتراضات لا تحصى . وفي جميع حقول التعريف تقريباً، تلك الحقول التي جزأها الخطاب العلمي واتخذها موضوعاً له ، اضطرت لغة الافتتان واللعن الى التخلي عن مكانها . اما في الحقل السياسي فالميكدة والتظرف لا يزالان صامدين . لقد كان السحر ديانتنا الأولى ؛ والسياسة هي سحرنا الأخيرة . وفي هذا المجال، وفيه فقط ، يسعى كبار العلماء والباحثين لتحديد القوى الشريرة ، والتحرّي عن ضلع « الشرّ » تحت رموز المطبعة ، ويتنازعون على الطرق التي بها يخلصوننا منه . وذلك في مجتمع ليس الكهنة فيه في دست الحكم ، ولا آيات الله ولا المفوضون . ولا يبدو لنا الانحراف نحو السحر (قاموساً وتركيب كلام) انتهاكياً وحسب ، بل مقرر احكام بشكل جريء ايضاً . وينبغي الايمان بأن الجماعي يسكنه الشيطان لكي تأخذنا دهشة ضئيلة جداً لدى رؤ يته يبرز بين الفترة والفترة من علبته ، مقنّعاً او غير مقنّع باللاحقة الاشتقاقية « يّة » .

يقول فيلسوف في العلوم ، ذو اطلاع ضئيل على فلسفة اللاهوت : « انه لفيضان جحيم ، وطمي تاريخ . ها هوذا « الشيطان » اذن ؛ لا ، لا ، لم اكن انتظره . وما دام قد حضر ، فهذا الكتاب ينتهي وكأنه أُحرق . . . . »[1] . فمؤلف « الطفيلي » الذي ليس من رجال الاحزاب ، ولا هو بالتالي من مناهضي الاحزاب (ليس « ما قبل المسيح » الشغل الشاغل لمن ليسوا مسيحيين) يسمي العامل على الانفصال « شيطاناً » ، أو شيطنة ، في مقابل العامل على الجمع الذي هو « الرمز » (حسب الوضع اللغوي

---

(١) « الطفيلي » ، ص ٣٤١ ، (غراسيه ، ١٩٧٩) .

الاغريقي بعامة والافلاطوني بخاصة)[1] . ولكن اذا كانت هذه هي الاستعارة التي يوحي بها مجرد مشهد التاريخ لقاريء متردد لـ « الوليمة » ، فان العاملين في الدعاية وسط الحشد لا يغلّفون أكفّهم بقفازات . فهؤلاء يتخذون من السحر مادة لانشائهم . فالسحر جوهريّة ، وقواعده اللغوية تلعب بلا مبالاة لعبة الاحمر والاسود ، وتخرج على المسرح مشاهد عن حرب العمالقة مع الارباب « الجواهر » فيها « قوى » ، جاعلةً من كل تاريخ محلي حقلاً مقفلاً يدور فيه « صراع بين المبادىء » . ويقول مؤرخ منعتق : « ان الشيوعية ، كالموت ، صادرة عن الله والشيطان معاً . وها انذا اوضح : الموت صادر عن الله بمقدار ما يعتمد على خالق كل شيء : انه يهدف من وراء اماتة الناس ان يفتح امام ارواحهم ابواب الفردوس . ومن جهة ثانية يقارب الموت « الشر » ، و« الشيطان » ، الذي لا يختلط به مع ذلك بكليته . فهو يتضمن بالفعل الألم ، والهول ، وبالنسبة لعدد من الأرواح الملعونة ، الجحيم . وكذلك الشيوعية مزدوجة . . . »[2] . ويصف باحث يتلمس « الاصوات الصادرة من وراء الضباب » لـ « الايديولوجية الفرنسية » ، بدعة القرن العشرين المثقل بعدد من النعوت يوازي ما كان يطلق على دواء من القرن السادس عشر ، يصف « البهيمة » الصارفة بأسنانها ، الناضحة بعرقها ، المتقيّحة ، المقطّبة التي جعلت من فرنسا « معرض وحوش » ، « كفناً خانقاً » مزخرفاً بـ « هاويات كريهة » ، و« أبخرة لا تطاق » ، و« ينابيع مسمومة » ، و « طوف جليدي مقزّز »[3] الخ . . . لقد حذّرنا « باشلار » : « ما ان يتقبل الفكرُ الطابعَ المادي لظاهرة فريدة حتى يفقد كل ورع عن حماية ذاته من الاستعارات » ، وكان يضيف : « ان من اوضح اعراض الإغراء المادي مراكمة النعوت على الاسم الواحد : تلتصق الصفات بالمادة برباط مباشر لدرجة يمكن معها المقابلة بينها دون الاهتمام كثيراً بعلاقاتها المتبادلة »[4] . وهاهوذا باحثنا الشاب يطرد أخيراً تقزّزاته كما ينبغي : « فرنسا السوداء ، انها « الشيطان »[5] أيكون هذا من البنود الثابتة في العقود المتشابهة ؟ لا ، انه تعريف ،

---

(١) تعني كلمة « الرمز » حسب هذا الوضع اللغوي « أمارة على العرفان بالجميل » . (المترجم) .

(٢) عمانوئيل لوروا لادوري ، مجلة « نوفل اوبسرفاتور » ، عدد ٨/١٠/ ١٩٧٩ .

(٣) برنار هنري ليفي ، « الايديولوجية الفرنسية » ، (غراسيه ، ١٩٨١) .

(٤) غاستون باشلار ، سبق ذكره .

(٥) برنار هنري ليفي ، سبق ذكره ، ص ٢٩٦

تمرّ حقيقته البديهية كما تَمرّ الرسالة في البريد . ولا غرو ان يكتشف مشتغل ما بالسياسة في خصم سياسي عظيم « المناور الشيطاني الشرس الذي يظل على الدوام رهينة حزب ابليسي »[1] . وانها لرسالة أخرى في البريد ، مع رجوع محتمل الى المرسل . والتفريج التلقائي عن النفس بهذيان الامتلاك لا يستثني أحداً ، وحتى من غير أن يلفت الانتباه . وفيما يتعلق بفرنسا فان المؤرخين يحدّدون تاريخ التخلي عن الاعتقادات المتعلقة بالشعوذة وبطلانها ، وكذلك تدخلات الشيطان في الحياة اليومية للمملكة في حوالي عام ١٦٨٠ . وبعد ثلاثة قرون ، وفي ظل حكم الجمهورية وتحكّم الانسان الآلي ، فإن لمحة سريعة الى الازياج الوطنية تحدد في « أمير » الظلمات خط التقاطع الوحيد المعقول الذي يفرض على الخط العمودي تحليلاً فلسفياً لدورة انتخابية جديدة مروراً بمقابلة مع مؤرخ عالم وبحفنة ملائمة من سقط الشواهد . ففي الحكايات الشعرية الشعبية في القرون الوسطى ، كان الشيطان كثيراً ما يُهزأ به ؛ أما هنا فلا ظلّ لابتسامة ، ولا لشقّة . انه لا مزاح مع « سيد الجحيم » . فهو يرتكب الحماقات في الخفاء ، والطابع الجديّ لظهوره ، وان كان قلما يشاهد ، يسمح له ، كما في السابق ، بأن يحرز نجاحاً كبيراً من غير ان يثير مشكلة .

وليكن واضحاً تمام الوضوح ان عالمنا الاصغر الخاص بالخوارق لا تنتهي حدوده عند فرنسا. فهو لا همّ له سوى الكشف عن اكراه شامل على تجسيد الخصومة في ملامح خصْيم الله ، وهي رمزية ما فتئت تساور مقالاتنا المنطقية « ذات المستوى الرفيع » . وسواء تعلق الأمر بروسيا الحمراء ، او بفرنسا السوداء ، بالشيوعية ، أو بالفاشية ، أو بالتعديلية ، أو بالامبريالية ، وسواء كان ذلك في نيويورك ، أو باريس ، أو طهران أو بكين ، أو مسوكو ، فمن المعلوم جيداً أن « الشيطان » الأكبر يتربص في كل مكان . وهو ليس ابداً نفس الشيطان ، لكنه موجود هنا دائماً ـ ليقوم بدور المترقب عند المعاقل الخاصة بـ « نحن » . ولكل شيطانه ـ اما امبراطورية « الشر » فهي التي في الجهة المقابلة .

والمهم أن يُعلم ان عقارب المعرفة نفسها يجنّ جنونها ما ان تقع في حقل مغناطيسي ، وهو رعب شبه « مرضي » يصيب « الايديولوجية » . واذا تعطّلت كل

---

(١) من مقال للسيد « جاك بلان » امين سر احد « الأحزاب الجمهورية » عن فرانسوا ميتران ، جريدة « لوموند » ، ٨١/١/٢٧ .

بصيرة رأى امهر المشتغلين بالعلم انفسَهم براءً من الابليسيات العلمية[١]

وكما لو أن ارواحاً باردة في العادة قامت فجأة ، بازاء الظاهرة السياسية ، ترقص في محفل السحرة ؛ وكما لو أن رقية الدفء الاجتماعي المقلقة المنصبّة بكليتها على الايديولوجية ما كانت لتتم هي ايضاً الا في الازمات . ولنحسب حساب التذكرات التي لا تتمتع بعين الرضى : انها تجعل من المتذكر أبله . فالتلفزيون مثلاً يجعل المتحدثين عنه اكثر حماقة بكثير من الناظرين اليه ، لكن هذا الجسم المادي ، هذا النتاج الصناعي ، يستحق كذلك احصاءات ، وتحليلات ، وتقديرات موضوعية . ولا يخشى على المتخصص في اسطورة اجهزة الاعلام إلا من رعدة خفيفة . ومن ناحية الابلاغ فان رعب المخططين للمستقبل رعب لطيف . وبالمقابل تحوّل الايديولوجية « اطباءها » الى وسطاء لنقل ما يتم في التنويم المغناطيسي ، وسطاء هم خليط من صليبيين وممسوسين ، فرائس سخط مضاد منتقم . فمن يريد ان ينقل الينا الحمى محموم . كما لو أن طرد الأرواح الشريرة يزيد في الأذيّة .

ولنر هنا اكثر من عملية عكس لخصائص نموذج من السلوكات على شاشة انعكاساتها ، بكل ما فيهامن اللواحق الاشتقاقية « يّة » المميزة (تبسيطية ، احادية الفكرة ، ثنائية الخير والشر ، كوارثية ، الخ . . . .) . ولكنها الأمارة الأولى على التطابق بين البنى الجوفاء للاجسام السياسية و« هيستيريا » الايضاح التنبؤي التي تجعل الثاني موائماً تلقائياً للأول ، وبالتالي « موحياً » (« وحي اللحظة ») . واذا كان صحيحاً انه « ليس من خصائص الخرافة عرض صورة موضوعية للعالم بل شرح الطريقة التي بها يفهم الانسان ذاته في عالمه » (بولتمن) ، فان الأدب الذي يدعى الأدب « السياسي ـ الفلسفي » يمثل فائدة جوهرية هي اعانتنا على فهم أفضل للكيفية التي بها يقدم العالم السياسي نفسه لنفهمه (في كل مرة يتخلى فيها ما هو « مشيّد » عن مكانه لما هو

(١) الإحالة هنا على احد فصول « إيديولوجية الأصول الفكرية للينينية » ، وهو مبني على الاسقاط الارتجاعي في تاريخ الفكر الاجتماعي للزوجي الطرازي الحديث : اعتقاد/معرفة/خرافة/عقل ، علم/دين ، وهي جميعاً تفرعات ثنائية قد يظهر بطلانها ادنى مرور عابر في تاريخ العلوم كما في تاريخ الاديان اما بالنسبة الى « الاكتشاف » الذي يبرزه الكتاب ـ وهو التماثل التشبيهي بين الايديولوجية الماركسية والغنوصية ـ فقد اكتشفه « جورج سوريل » في « انهيار العالم القديم » ليستبعده اخيراً بعد الفحص . ولم يُستشهد مرة واحدة بـ « سوريل » لا في النص ولا في ثبت المراجع والمصادر الحافل . وليس هذا سوى مثال .

« آني ») . وتكشف افضل عينات الميثولوجيا الحديثة (القومية) ، بنبرة اكثر حدة ، عن ولعنا التلقائي بالاكاذيب ، وتضيف الى قيمتها الجوهرية قيمة المعايير الخاصة بالمصداقيات الطافية ، وقيمة الحالة الوسطى لادراك « نا » . لـ « سردك الخرافي » .

والنغمية المسعورة ، العدوانية ، المفرطة ؛ والاغراء الانفعالي ؛ والتضخيم المسرحي لهذه « الابحاث » المختلفة لا تعالج على انها متطلبات اسلوبية بسيطة ، ولا بوصفها مجرد رواسب من السِيَر في مؤلف عن حِداد لا نهائي . انها تمنحنا بالحري ما يشبه حظاً اول لاقتلاع جذور كلمة ايديولوجية المشؤومة بشكل جوهري واعادتها الى جذورها الضائعة التي لا ينبغي البحث عنها في منطق خاص بالأفكار ، وإنما في الحقل الحراري الخاص بالاهواء وبما يصوّره الوهم والخيال . وإذا كان شيء مثل البحث العلمي في اللاعلم ممكناً (لقد حاولوا البحث في علم الكائن عن اللاكائن : « الوجود والعدم ») فانه يفترض ان يتلقّى ، دون ارتياب ولا رغبة في فك الرموز ، الرشقات الموجهة الى مَرَضيّات العصر ، ناظراً اليها كما هي : تجليات بين غيرها من التجليات ، لكنها اشدّ « إفصاحاً » ، لما يسمى « علم الامراض » . وقد علّمنا عالم بالاجتماع ان ممارسة الايديولوجية اشدّ إبانة مما يقال فيها (بورديو) . واذا كان علماء علاج الايديولوجية (الالمانية أو الفرنسية أو الروسية أو الايديولوجية بعامة) يعرضون تزامن أعراضها ، واذا كانوا يعيدون اشعال النيران التي يقولون انهم يريدون اطفاءها ، فقد يكون من الخطأ قذفهم في سعير النظرية النقدية ـ وبدرجة أدنى في سعير نقد يدور حول فهم السعير . إذ ان مُدرَك الهذيان هو في مقالته ، وحقيقة ما هو جهنمي هي في هذه النزلات الى هاوية الجحيم . فأنت لن تخسر شيئاً في التردي بين ألسنة اللهب . وتحت رماد الحروب الكلامية قانون الحرب الذي لا يحول .

ان للجنون السياسي مروحة دافعة مزدوجة : الحدث وترجمة الحدث . وينبغي الافادة من هذا النحس . وقبل كل شيء لتقديم هذا الغرض : ان القذف بالإواليات السياسية المعاصرة في الغياهب الخارجية للايديولوجية يعتمد على قلب تلقائي للّاوعي السياسي الذي قد نرى فيه حينئذٍ عَرَض الغياهب التي لا تزال الإوالية السياسية نفسها تلوح لنواظرنا غارقة فيها . ولا يظهر لنا تعمد الجهل بالافتراضات السحرية ـ الدينية الملازمة لهذه الاضـامة من الخطب والمقالات ، لأن الظلام الذي نعيش فيه (حين نعيش

معاً) نفسه ليس بالجهل . وقد يعكس الـ « نحن » بمبالغة داخل اقنوم « ابليس » ، مقنّعاً او غير مقنّع ، قوى سلبية أو مخوفة يرفضها وعيه البصير . وهكذا تقوم فكرة « الايديولوجية سبب كل آلامنا » بوظيفتها الرقابية : قاطعة طريق الوصول الى النظام الذي نتبّعه في تصوير حقيقة حميمة جدّ مؤلمة .

والخلاصة اننا لا نعرف شيئاً البتة عن الجماعي ، سوى انه يؤذينا . وسبب الأذى يفوتنا ، ونرانا من جهة أخرى مدفوعين تحت وطأة الالحاح والغيظ والحاجة الى اطلاق اسم على ما لا يطاق . وعندها ، وبردة فعل لا ارادية ، نرانا بحاجة الى مذنب . ومعلوم أنه يكفي في هذا الصدد أن نبحث لكي نجد . فالايديولوجية كبش الفداء لألامنا الحديثة . ووضعها موضع الاتهام صيحة انتقام ليس هدفها « التفسير » بل تخفيف الألم . وهي تعبير عن الضيق الجماعي واحتجاج في الوقت نفسه على هذا الضيق . لكنها لا تخفف منه شيئاً لأنها لا تباشر اسبابه الحقيقية . والمذهل في الايديولوجية بوصفها « خدعة شيطانية سابقة » انها عاجزة عن تحرير الزمرة من طبيعتها الدينية عجز « تنهّد الكائن المضطهد عن تحريره من الاضطهاد » .

إن اجراءات الاعدام تخضع لمنطق عفى عليه الزمن ، وبسبب هذا الأمر نفسه الذي يبدو اكثر فاكثر موافقة للواقع الحاضر : المنطق القضائي .

٤ ـ وجه الدعوى

إن استبهام « الدعوى » هو النموذج المثالي المشترك بين هذه الرموز الفكروية . وقد يكون المثل الأعلى في اخضاع التاريخ بأكمله للمحاكمة . وبانتظار ذلك : تدرس الملّفات ، ويواجه المتهمون ، ويبحث عن الثغرة . وليُلحظ أن وجه المحاكمة هو ايضاً النموذج الأصلي للايديولوجية الدينية . الخطيئة الاصلية ويوم الحساب . الذنب ، والتكفير ، والخلاص . واذا نُظر الى الادب الفلسفي الخاص بالايديولوجية كما هو ، وفي إبّانه ، أُدرك على الفور سجلّه البلاغي المزدوج . انه من ناحية خطب تقريع وهجاء ، ومرافعات وقرارات اتهام ، ومن ناحية ثانية لعنات وعظات . وانها لرعدة مزدوجة : يقوم الاعلان مقام الادانة . فلاشيء من تعليم ، ولا من تحليل . ان هذه المقالات والابحاث المختلفة تبكّتنا بوصفنا خطاة ، وها هي الاصابع تشير الينا ، وها نحن اولاء

مدعوون لفحص وجدان كان يجب ان يتم قبل ذلك بكثير . والايحاء بالعار بدل الدعوة الى التفكير ، والاحباط بدل الاقناع ، والتذكير عن طريق التصوير بدلاً من الشرح بالحجج ـ تلك هي الأمارات الجلية للخطاب المقدّس . وإحالة « براءتنا الظاهرة » الى الشعور بـ « ذنبنا العميق » ـ تلك هي بالضبط النية المعلنة في منبلج مؤلَّف سوف يكون لنا هنا مثالاً وسنداً تمهيدياً[1] . وان تلاقي النغميّات ليحيل على الجوهر ، وعلى الجوهرية ، المشتَرَكيْن بين الممارسات القضائية والدينية التي نعلم ان انفصالها المؤسسي قد طالما انتظر في تاريخ الحضارات . وكلمة « حُكْـم على » تتضمن كلمة « لَعْن »[2] . وفي فم النيابة العامة نفير أخير.

« الملاحظة الأولى »: يقابل معنيي « المحاكمة » ـ الادعاء والحكم ـ بشكل مثالي استخدامان ثابتان في صفوف صانعي الخطب . وسنكشف مؤقتاً من وراء اسم « الممارس » عن هوية « محترف الاتهام » ـ ذي الرمز المزدوج : يعود الفضل في هذا الى فلان ، والذنب في ذلك الى علان ـ هذا الأمر خاضع لقانون ، وذلك لا أعلمه . (مكيافيل ، ومونتسكيو ، وروسو ، ومدام دو ستايل ، وماركس يمكن ان يذيع صيتهم ، من هذه الزاوية ، بوصفهم « منظّرين » ـ حتى وإن كان كل منهم يحمل الطابع للاندماج الحقيقي لأفكار عهده ، وكذلك للفكرة التي كانوا جميعاً موضع ظنة . وتحت وصاية وجهاء المجتمع ، كما احدث القليل الذي فهمه معاصروهم من مقترحهم « النظري » البحث فضيحة ، وذلك بالتحديد لأن هذا المقترح لم يكن خجلاً على ما يبدو خجلاً يفوق حد الوصف من اوضاع الأمور التي كان يجهد لشرحها) . فالممارس أو الكاهن مكلّفان محاكمحةَ (الناس ، إن أمكن) ؛ والمنظر او العالم شَرْحَ (الأشياء ، او العلاقات القائمة بين الأشياء او بين الناس) . ويقوم القاموس الاساسي هنا على المقابلة مذنب/بريء ، متواطيء/غير متواطيء . وهناك على حقيقي/زائف . فالمقابلتان الأوليان تستهدفان استنباط « قواعد » سلوك ؛ والمقابلة الثانية « القوانين » ، قياسية كانت أو صادرة عن الميول والنزعات .

---

(١) اندريه غلوكسمان ، « الطباخ وآكل الانسان » ، بحث في العلاقات بين الدولة والماركسية ومعسكرات الاعتقال ، (لوسوي ، باريس ، ١٩٧٥) ، ص ٩ .

(٢) في الأصل « Dans Condamnation. ilya damnation » ، ويلاحظ أنه بحذف الحروف الثلاثة الأولى من « Condamnation » ومعناها « الحكم على » نحصل على « damnation » ومعناها «اللعن » (المترجم) .

« الملاحظة الثانية » : لقد ظهرت القواعد قبل القوانـين ، والكهنة قبـل العلماء ، وهذا يفسر في الحقيقة السبب الذي جعل لمحترفي الادانة السبق في « الدولة ـ المدينـة » على محترفي الشرح والايضاح . « لا تحاكم ، بل افهم » ـ شعـار المؤرخ حسب « مارك بلوخ » . « لا تفهم ، بل حاكم » (اكشف القناع ، افضح ، اذلّ) ـ ذلكم هـو شعار الممارس . ولكن الأول لا « يشتغل » بالسياسة (مباشرة) ، بينما الثاني يفعل (يشتغل بها ، وبطريقـة مباشرة). والشعار الأول متـأخر ببضـع عشرات من آلاف السنـين عن الثاني ، بحيث يترسخ الاتهام السياسي الذي يتمثل في اسناد ما يعود الى « قوة الاشياء » الى كيانات أو أفراد (ليشيد بهم أو ليهينهم) ، يترسخ في لاوعي بالٍ ، خائر بفعل البلى ومتقهقر . فالمؤسسة القضائية ـ الدينية تشغل وظيفة اجتماعية لا بديل عنها ؛ وكالغريزة هي اولاً اجراء اشباع . وتقـديم الكيان المؤذي ـ البـرجوازيـة ، او الدولـة ، أو حكم الاستبـداد ، الخ . . . ـ الى « محكمـة أمن » الفرد ، أو البـروليتـاريـا ، او الليبـراليـة الخ . . . . ـ لمطالبته بتقديم حسابات ومعاقبته على جرائمه ، يشكل عملية أربح وآمن من التساؤ ل عن سبب وجود الدول بعامة ، وعدد الأصناف القائمة منها ، والفروق بين احداها والأخرى الخ . . . ولغة المسؤولية اصلية ولغة السببية ثانوية ، والسحـر الذي يخلط بينهما بانتظام كان موجوداً قبل اللاهوت الذي شرع يميز بينهما والذي سبق هو نفسه الفكر التجريبي بمراحل .

ويتمثل لنا التاريخ البشري وكأنه سلسلة من الجرائم البشعة (تشغل حقبتنا في هذه السلسلة مكانة اكثر من مشرّفة) . فهو على الأقل قد مثل اولاً امام « المحكمة » (محكمة الله ، ومحكمة الملك ، ومحكمة الضمائر) قبل ان يغدو ، في زمن متأخر جـداً ، هدفـاً لمحاكمات مصطنعة « في زمن تالٍ » . وانه لأمر منطقي ومتـسلسل في الزمن وبيولوجي ان تسبق عملية الانصاف (حتى وهو ينصف نفسه بنفسه) ، في اعماقنا كما في الميدان ، اعادة التشكيل الذهنية لتسلسل الاساءات (عن طريق ندب النفس لعمل المؤرخ) . فالايديولوجي السياسي الذي يجرّم ايديولوجية من الايديولوجيات منذور اذن لشعبية من عيار خير ـ وإن يكن من الطبيعة نفسها ـ من الـذي تنذر لـه هيئة الاقليم المحلّفـة التي تحكم بالاعدام على من يخلع باب مبنى الدائرة ـ لأنه ينطق في الدرجة الأولى باسم غريزة عفى عليها الزمن . ويتردد الناس على محاكم الجنايات أكثر مما يترددون على دروس علم

الجنايات ، لأن الحاجة الى الأولى محفورة في « دماغنا المنتسب الى دماغ الزواحف » ، أي في اعمق اعماق كياننا ، بينما مسّت الحاجة الى الثانية قشرة دماغنا في زمن متأخـر جداً (آخر القرن التاسع عشر للميلاد). ولقـد كان قـايين يـرقد بسـلام منذ زمن طـويل ، وهابيل قبله ، حين ظهر في ثقافتنا « لـومبروزو »[1] و« غـاروفالـو »[2] و« فيري »[3] . وليس هنا إلا ما هو طبيعي .

والذي سبق ان كان اقل طبيعية (مع ان هذا الخلط هو ايضاً طبيعي ومربح) هو التلويـح بـ « مجموعـة » اجـراءات جنـائيـة للحط من شـأن دراسـة من دراسـات علم الجنايات . ففي الامكان دراسة الثوابت في السلوك الجنائي من دون اللجوء مع ذلك الى انكار الطابع الجزائي للجنايات ، او « بالحري » انكار الحاجـة الى الحكم على الجـرائم الدموية بعقوبات مفجعة ومعيبة . وليس هذان الاجراءان قابلين ببسـاطة للمقارنة ، مع أن الاكتشاف (النظري) لعامل وراثي اضافي على (الـزوج الثاني والعشـرين هـ و ي) يمكن ان يساعد (عملياً) المحلفين على اختيار العقوبات الواجب اصدارها ، والقضاة على تطبيقها . وعلى العكس من ذلك فان المخالف تماماً للقاعـدة هو ارادة تجـريم عالم الجنايات (المشهور اكثر انه عالم بأمور الكرملين) بحجة ان علم الجنايات قد يكون علم العامل الوراثي الدافع الى الجريمة . ذلك انه قد ينظر بحق الى هذا العلم نظرة ارتياب من ناحية البحث العلمي (بوصفه اتّفاقياً او عقيماً او ناتجاً عن تقطيع غير مناسب) ، لا من الناحية القضائية (في القانون الجنائي) . ويشاء سوء الطالع ان تبدو هذه المخالفـة للقـاعـدة ، من وجهـة نـظر العقـل ، مستسـاغـة جـداً (فهي تثـير مـوجـة كبيـرة من التصفيق) ، ومن وجهـة الادراك السليم (الاكثر شيـوعـاً ، وغـير القـابـل للرفض ، والسـاحر ، من حيث طبيعته وتمتعه بما للابن البكر من حقوق) .

لنتخيل قرية نائية وقد هبط الظلام . وهنا فقيه من صفوة البرجوازيين بخفّ البيت

(١) عالم جنائي ايطالي (١٨٣٥ ـ ١٩٠٩ م) ، وهو مع « فيري » أحـد مؤسـسي علم الجنايـات الحديث بـدراسته الاسبـاب الفـيولوجية والنفسـانية الكامنة وراء الجرائم . (المترجم) .

(٢) رسام ايطالي (١٤٨١ ـ ١٥٥٩ م) ، وهو صاحب لوحات دينية مثل (الخلق) واخرى مـتوحاة من موضـوعات ميثولوجية (بالاس ونبتون) . (المترجم) .

(٣) عالم جنائي ورجل سياسة ايطالي (١٨٥٦ـ ١٩٢٩ م) وهو من تلامذة « لومبروزو » . (المترجم) .

والغليون يخطّ على الورق، وهو ناعم بالدفء، رسماً بيانياً بما يُرتكب من جرائم في دائرته، وفي حقبة معينة، وعليه جميع الثوابت وما يصاحبها من متغيرات. وهناك، على بعد مائة متر، في الشارع نفسه، تدخل عصابة من المجرمين بيتاً (حقيراً) لامرأة (فقيرة عجوز)، وبينما نحريرنا يبديء ويعيد حساباته في راحة ورخاء فوق مكتبه، تجر المسكينة على بلاط البيت وهي تستغيث ولا تغاث مت جلاديها الذين يبقرون بطنها بطعنات السكاكين قبل ان يسرقوا منها مدّخراتها (الضئيلة). ها هي اللوحة بادية للعيان. اعط الكلمة لمدة عشر دقائق لوكيل نيابة موهوب يقدم لك، بالاضافة الى مغفّل، وغداً جاهزاً تماماً لأن يُلتهم على مائدة الأخلاق. ولسوف ينادي الجمهور بالويل للفقهاء. ولن يكون على حق أو على خطأ. وكل ما يكون قد فعله هو أنه عبّر عن شعوره. والأصوات، الخارجة من الحنجرة، تستغني عن التعليقات (الفلسفية). إن لها لمشروعيتها الخاصة، وهي كافية بذاتها. فالمنظرون ليسوا هنا ليقدموا أسباباً لمن يطلقون الصيحات وإنما ليشرحوا للناس ما حملهم على الصياح. بتذكيرهم، إذا اقتضى الأمر وبغض النظر عمّا لو تركوا أنفسهم يُسحلون، بأن العدل لا يتم بسحل الفقهاء.

« الملاحظة الثالثة » : ان الحاجة الى الخطاب القائل بأن « الخطأ خطأ . . . » تفرض نفسها كصيغة منطقية مستقلة عن محتوياتها التجريبية . والمنطق السحري للحكم السياسي ليس مرتبطاً بطبيعة الشروح . ففي وسعه ان يقدّم نفسه مواجهة ، ليدين ، أو مواربة ، ليبريء : بشكل تقريظ ، أو مرافعة الخ . . . او بشكل قدح ، او فضح الخ . . . (يميز التقليد الكهني في الواقع بين « التقريظ البنّاء » و« التقريظ الهدّام » ، ولكنهما نوعان من صنف واحد) . ولا يهم أن يتمكن ابليس من تغيير لونه أو قلب سترته ، بل ان يبقى في الحالة الجوهرية ليمكن اقامة العدل . وللشفاء من الشر ، ينبغي البحث عن « الشيطان » . ولسوف تخلق وظيفة الشفاء العضو المطلوب (اجتماعياً) ، اذا سمحت مصداقيات اللحظة الراهنة (أو معتقدات الشخص ، اي « خياراته الايديولوجية ») . وتتقبّل « العدالة » الشعبية « القاتل لأنه موثق عقود » بمثل ما تتقبّل « القاتل لأنه ماركسي » (والدليل : انهم القضاة أنفسهم بفارق زمني مقداره بضع سنوات) ، فالمهم ألا تترك الجريمة من دون عقاب ، وان يؤخذ بنتيجة الأمر بتلابيب

« مرتكب » . انه السحر الذي يصنع الاوثان ، ويحطمها ، يعبدها ثم يحرقها . والصياغة اللغوية الاخاذة الخاصة بالشعوذة ليست من التغاير في لهجاتها بيحث تكاد تبدي فارقاً لهجياً واحداً ؛ فاللغة الطبيعية للشغف السياسي تتسامى على طبيعة الأهواء المحركة . وللهذيانات السحرية ـ الدينية الخاصة بالتبجيل البنية المنطقية (او اللامنطقية) التي للبغض : يقول الحب عكس ما تقول الكراهية . ولكن وهما يتكرران .

والفلسفة الجديدة تصنع ، وهي تذكّر بروسيا البلشفية ، تاريخاً رائعاً هو السحر البلشفي المعكوس . ففي عام ١٩٣٠ : يخرج من الماركسية المجسّدة في لينين ، و« المطبّقة على الظروف المحسوسة » ، مائة من العمال والفلاحين السوفيات ، والف كولخوز ، ومائة الف مدرسة للشعب . والحزب ـ الباريء ، وهو التجسيد للجماهير والينبوع الشمسي لـ « الخير » . وفي عام ١٩٨٠ : يخرج من الماركسية المجسّدة في ستالين ، و« المطبقة على الظروف المحسوسة » ، عشرة مثل بيريا ، والف معسكر اشغال ، ومائة الف مدرسة للبلهاء . والحزب الشيطاني ، ابن ماركس وابو جميع الشرور . وأما الميزة المشتركة بين هذين التاريخين فهي : لم يحدث شيء لم يسبق ان كان ماثلاً في الذهن . أو بالحري فان ما حدث هو النقلة من الجوهر الى الوجود . وهذان النوعان التاريخيان من علم الكائن ذوا الرموز المختلفة هما في الواقع نوعان من تحصيل الحاصل . فالنظرية تعتمد ، وهي تفسر ذاتها في تطبيقاتها ، نسخ نفسها . دون مهلة ولا ابدال . فلا حاجة قط للوساطات . ولهذا السبب : ليس من حاجة لتقديم حساب بما سيكون ، لأن مآل ما هو واقعي سبق ان كان في كيان الافكار ، الصحيحة أو المجنونة .

٥ ـ المنطق السحري

يمثل « التبكيت « الايديولوجي » تناقضاً صارخاً بين حيوية التعبير وكسل الاثبات . فالخطب المناهضة لعنف الخطاب بالغة العنف . وفضح العقدية عقدي . وليس من أثر لتحليل النصوص ، أو لاعادة بناء الوقائع ، أو لتقويم البراهين . فالجزم يحل محل الايضاح ، والتلميح محل الوصف . والخطاب التسلطي (أنا أقول انه ، اظن انه ، ادعوكم الى ، الخ . . . .) فضيحة منطقية ، ولكنه نتيجة « منطق الفضيحة » .

والتناقض الصارخ يمثل الوجه الآخر لمواءمة تامة بين الخطاب وموضوعه ، ويؤمن « لا غبارية جميع الخطب الدائرة حول الخطأ » . ومجرى الأمور السياسية مأساة ، والخطاب السياسي ـ الفلسفي مأسوي . والبيان الخاص بما يبعث على الرعدة (الفظيع ، المختلج ، الجنائزي) هو الصيغة الشفوية لمحتوى رهيب . ويتصدر الارهاب خشبة المسرح ، في الآداب ، لأنه قابع في اقصى الخلف منها ، في التاريخ : المجازر ، ومذابح الاستئصال ، ومعسكرات الاعتقال ، والحروب ، ومحاولات الاغتيال ، والقبور الجماعية ، والأعمال الوحشية ، وعمليات التعذيب ، والمحارق . وكل ذلك يتوجه الى القلب لأنه نابع من القلب . وهناك المقابلات : المرهَب/المرهِب . المتأثر/المؤثر . المفتون/الفاتن . وكيف لا يرتعد المرء ؟ فالكلام على الفضيحة يثير الفضيحة : انه يجلجل (اصداء ، ضجيج ، جمهور من المستمعين) . وسبب ذلك ان « ما يحدث » فاضح حقاً . ومثير ، ولا اخلاقي ، ومخجل . وان التاريخ الجماعي ، بكوارثه ، ومتاهاته ، ومخالفاته للأصول ، واحتداماته الخ . . . ليُخجل كل حيوان عاقل ، بقدر ما ينظر كل جيل الى نفسه على انه رائد المصيبة ـ التي لم يسبق لها مثيل . ولأن يندى جبين المرء والحالة هذه معناه أنه عثر قبل كل شيء على معنى الكلمة الأصلي ، المعنى الديني ، الذي يفيد التحريض على الخطيئة ، والسقوط مجدداً في الذنب . « الويل لمن تتم الفضيحة على يديه » . ولكن ذلك يعني ايضاً ، وبصورة مباشرة ، المطالبة بتقديم حساب . وبالتالي التشبث بالعدالة . وهنيئاً لمن تتم الفضيحة على يديه ، من فهم ان الفضيحة صادرة عن « الكتاب المقدس » و« باناما » معاً ، وان عليه ان يقوم على التوالي بدور المحقق والنبي لاعادة الشاذ الى القاعدة . اولاً باحداث سبب للشاذ : نهج الأفكار (الأخرق) المسؤول عن هذه الفظاعات . ثم يجعلنا نلمح هناك ، في البعيد ، قاعدة الحقيقي المهينة وكأنها خشبة خلاص أخيرة (فكرة « الديمقراطية » ، و« الانسان » المحسوس ، و« الشعب » ، و« المناقبية » ، و« الله » الخ . . . .) .

واذا كان ذلك فاضحاً ، وهو كذلك ، فينبغي ان يكون موضوع اعلان . وحين تكون آراء قاتلة ، او فلسفات تجتاح الارض ، يصبح الواجب الخلقي ، بالنسبة الى المتخصصين ، الزاماً مهنياً . (المذنب واحد منا ، ولن اكون بعد « متواطئاً » أكثر مما مضى .) وتتأتى له الفائدة السحرية لفكرة الايديولوجية ، في هذه اللحظة ، من قدرته

على العمل من خلال السجل المزدوج للسببية والمسؤولية . وهي تتيح لي أن أقدم توبيخاً (أنه خطأ فلان) على انه توضيح (بسبب كذا) . ولا يحدث شيء دون سبب . فالساعة تفترض وجود ساعاتي ، والحاسّة وجود مبلّغ ، والدولة وجود مؤسس ، والجريمة وجود مجرم ، الخ . . . . والوباء وجود مسمِّم عام . والفكرة القائلة بان الطاعون ، وهو ظاهرة طبيعية ، أمكن ان ينتشر بشكل طبيعي بوصفه مرضاً لا مؤامرة ، وان العامل على نشره جرثومة لا انسان آثم ، فكرة متأخرة جداً في تاريخنا . وينقل « لوسيان فيڤر » انه حتى عام ١٨٨٤ كان احد فلاحي « ڤار » يسلّم بان الكوليرا مرض اخترعه الاغنياء لقتل الفقراء (ترجمة هاذية لواقع مجتمعيّ جد حقيقي : فالوباء يجتاح الفقراء بأكثر مما يجتاح الاغنياء) . وفي إبان الحروب الدينية كان البروتستانتيون الفرنسيون هم المذنبين . وفي العصور الوسطى كان اليهود هم الذين يسمّمون العيون . ومن هنا طقوس طرد الأرواح الشريرة والتطهير : محاكمات ، ومذابح استئصال ، ومحارق الخ . . . . وانتقلت الذهنية الوسيطة اليوم من حقل الطب الى حقل السياسة ، ملتقى علم الأمراض وممارسات السحرة . أحدث تدنٍّ في انتاج المصانع ؟ اول ما يخامر الذهن : ابحث لي عن المخرّبين . هزيمة عسكرية : ابحث لي عن الخائن . ازمة اقتصادية وخلقية : ابحث لي عن اليهودي ، عن البلشفي (او عن اليهودية ـ البلشفية) . ففي القرن العشرين ، وتحت ابصارنا ، يثير الطاعون الاحمر (او الأسمر) طرق السلوك التي كان الطاعون الدمّلي يثيرها في القرن الرابع عشر . وامس في المانيا ، واليوم في شيلي ، وفي الارجنتين ، الخ . . . تأخذ السلطات الشرعية بحرق الكتب « الماركسية » في الشوارع ، قبل ان تنظر في امر اصحابها ، مؤلفي هذه الكتب او مروجيها ، مقتنعة أنه باختفاء الكتب التي تعالج صراع الطبقات يختفي صراع الطبقات نفسه . وتبدو هذه الاجراءات التي تذكر بمحاكم التفتيش ذميمة في نظر مؤلفي ابحاثنا في الأبوة العقدية الذين يخضعون في الحقيقة للتفكير نفسه . وتستبدل سلطاتنا الفكرية ، بوصفها اقل تعرضاً للتهديد واكثر تمدّناً ، مطاردة الانسان بالملاحقة عن طريق جيوش « الشيطان » المخبأة في اعماق الكتب .

والفظاعات الجماعية تتمّ اليوم في التاريخ باسم ايديولوجية من الايديولوجيات ، فالايديولوجية اذن هي التي تتم في التاريخ ، والايديولوجية « هي » الفظيعة . ويتمثل

السحر ، وهو « تنوع ضخم في مبدأ السببية » ، في اسناد سبب المظهر المماثل الى الظواهر المأخوذة في الحسبان . والقدرة الشريرة وحدها هي التي يمكن ان تكون في أصل شقاء الناس . ولسوف يهتم الكيان التفسيري اذن بالنعوت الخاصة بما عليه ان يفسره . وهذا تحويل ارواحي تلغي به مادة شيطانية تدعى « الايديولوجية الفرنسية » نفسها وقد ارتقت الى سبب مادي جازم ونهائي للكوارث الفرنسية المعاصرة . والفكرة الشائعة عن « البطن الخصب بشكل مقيت » هي تكريم لمقولة الإنسـال الجوهرية الصالحة نظاماً سببياً نموذجياً للذهنية الارواحية . من يشبه أبه فما ظلم (ماركس = ستالين ، أو سوريل = بيتان) . والصعوبة ان مراكمة الصفات التعزيمية لا تستطيع قط ان تنقل الى صفحات الكتب ملكة التعرّق ، ولا الى الكلمات ملكة نزف الدماء ، ولا الى النصوص ملكة التجمّد[1] . واقل من ذلك ايضاً ان توضح لنا « كيف » يمكن ان تثير معلومة رمزية ، في جماعة ، سلوكات (مخالفة للقاعدة او غير مخالفة) .

ولندع الآن جانباً المسألة الأولى التي تشكل ببساطة موضوع كتابنا ، اي : لماذا ينبغي ان تكون هناك اليوم « ايديولوجيات » ـ شنيعة أو منقذة ـ وبالأمس أديان ـ للخلاص او للشقاء ، اي : من أين يتأتى للجماعة ان تجلب لنفسها الأذى ؟ فمنذ مذبحة « سان بارتيليمي » وقضية « كالاس »[2] ، اي منذ كان التفظيع ينفذ باسم « الدين الصحيح » ، خامرت بعض الرؤوس السمحة فكرة تقول بأنه لو حذفت البابوية من روما ومعها اليسوعيون من الوجود لبطلت في الوقت نفسه هذه الكوارث . ولكن يبدو أن السفالة ظلت قائمة بعد « اسحقوا السافل »ومن المنطقي في عصر الفاشية ومعسكر الاعتقال حيث ينفّذ الفظيع بمصطلحات الايديولوجية ان تهاجم « البهيمة الجديدة»، ولكن ليس مؤكداً أن يموت السم بموت البهيمة ، إلا إذا أُحلّت النتيجة محل السبب .

ولنكتفِ بوصف النجاعة السحرية ، بالانكفاء مرة أخرى أمام « عقبة نقد العلوم » .

---

(١) تاجر فرنسي من تولوز (١٦٩٨ ـ ١٧٦٢ م) اتهم زوراً بقتل ولده لمنعه من الارتداد عن البروتستانتية ، وكان أن عذب وأعدم . وقد أسهم ڤولتير في رد الاعتبار اليه عام ١٧٦٥ م . (المترجم) .

(٢) الا في لغة القصّاص السحرية بشكل صريح ، كما هي الحال عند « رابليه » .

ويتمثل الايحاء الخاص بهذه الخطوات الميثولوجية في اللعبة التي تقيمها بين واقعية الاحداث التي تتخذ منها مراجع احالة (مراجع جارجية) ، وصلاحية العروض التي تقدّمها (صلاحية داخلية) . إنها « تستهدف » شيئاً قائماً ، والا لم يصدقها احد . ولكنها «تخطئة»، والا لم تؤدِّ وظيفتها الاجتماعية. وهذا التراثي الملازم لهذا النوع من الخطب بين نقطة الانطلاق (المادية) ونقطة الوصول (المنطقية) يضلّل المُعارِض سلفاً بدلاً من ان يجعل الخطب نفسها في وضع مقلقل . فاذا رفض الموافقة على العروض المقدمة لأنها غير متينة اتّهم بانكار وجود السند ، غباء منه أو بدافع من مصلحة أو سوءنية : واذا اعترف بمادية الوقائع وجد نفسه على الفور ملزماً باقرار الاستدلال الصوفي ـ الديني . هذه الجثة مسجّاة هنا ، امامك: « الله اراد ذلك » ، يقول الكاهن . فاذا ارتبت بعض الشيء في العناية الالهية فقد أنكرت ان يكون هذا المخلوق قد مات . وأبيت على اخيك في الانسانية حتى شرف موته . وحقّرت انسانيته . لقد ملأت معسكرات الاشغال الشاقة روسيا ستالين . « الماركسية شاءت » ، يقال لك . ولَقد لجأ رجال الشرطة الفرنسيون ، تحت الاحتلال النازي ، الى اطلاق النار على يهود فرنسيين ، وماركسيين فرنسيين . وانه لـ « موت الله » في العقائد الفرنسية قبل الحرب الذي اقام مهد « البيتانية » . اذا ارتبت في صحة هذه السببية لم تكن قد انكرت ستالين وبيتان وحسب ، بل شطبت بجرة قلم عذاب ضحاياهما ، باصقاً على لحمهم ودمهم . وهكذا فانك برفضك المخادعة تكون قد جمعت في نظر الرأي العام خزي المخدوع (الذي يأبى اكتشاف الحقيقة) وخزي الخادع (الذي يرغب في منع الآخرين من رؤ يتها) .

لنستمع لهذا النائب العام : « ان حبنا للتعريفات النظرية المحدّدة بكثير من الدراية ليتناسب تناسباً طردياً مع احتقارنا لآلام الشعب الروسي وجهلنا المقصود لمقاومته »[1] . وانه لسجل مزدوج للردع الارهابي (الديني) ذلك انك اذا حاولت اقامة تعريفات موضوعية ، فأنت تدير ظهرك للرعايا المتألمين ، متخذاً من المشرحة علماً ؛ وإذا حاولت التألم معهم ، كان عليك ان تضطر عمّا قليل الى الصمت . وليس الحل الوسط ، سواء كان بالتعليق غير المحدد على ألم لا نهائي ، او بالصمت الثرثار ، انتصاراً (انه لن يسهم في تخفيف الألم) ولكنه يسمح باقامة « نورمبرغ » في مائتي صفحة بنفقات زهيدة . وذلك

(١) اندريه غلوكسمان ، سبق ذكره ، ص ٩٦ .

بأن يجعل المرء من نفسه مدّعياً بالحق المدني ونائباً عاماً . وهذا ما يسمى الدور الرائع . (قلما يتزاحم الناس في المحكمة للدفاع عن غورنغ او بيريا ، عن پول پوت أو ڤيديلا : ولهذا كان المحامون عن هؤلاء الحكام التعساء بصورة منتظمة من كتّاب المصلحة) . والشاهد الرئيسي في الاتهام : سولجينتسين ؛ وشهادته كتاب « ارخبيل معسكر الاعتقال » : انه من الاثارة بحيث ان كل مقطع يقرأ منه في الجلسة بصوت مرتفع يدع الجمهور أخرس مشدود الخناق . ويختنق المحلّفون . ويبقى مكان خالٍ في المحكمة : مقعد الدفاع . وفي هذا المكان الذي قليلاً ما يُرغب فيه فرض الفا سنة من التجربة المسرحية استهلّها « ارستوفان » ومسرحيته « السُحُب » شاغلاً يتمتع بشرعية تامة : « المفكّر » . « الفقيه » بـ « مجادلاته اللاهوتية الفارغة » ، و« المثقف » « المستعجل للرجوع الى القراءات العزيزة على قلبه » ، و« الاستاذ » وحذلقاته ، وسقراط ومهاراته الشاذة . بكلمة واحدة ، « النظرية » . التي يمثلها هنا « بابوات الماركسية وفرافيرها » ، و« موثقو العقود وقضاة الصلح » في الاكاديميات العلمية ، و« علماؤنا البارزون في الاجتماع » (ومجرد ظهورهم يملأ النظارة فرحاً: فالفيلسوف الذي سقط في البئر وانفه مرفوع مفاجأة هزلية مكسوبة سلفاً) . والجوهر الافلاطوني للأبله في « سُحُبنا » نحن ، يدعى ماركس ، وله جملة احفاد هم « ماركسيونا المخلصون » (فوائد يمثلها هنا « بيتلهيم » ، و« غرامشي » ، و« التوسير » ، و« بوخارين ») . فـ « الأبله النظري ليس الأبله (او الشرير) الذي يستولي على النظرية ، بل هو ابن النظرية ، تطبعه الى حد جعله أبله تماماً »[1] . معلوم أن الأبله الذي لا « يرى » الفظاعة وغد وسافل . لا لأنه « يدرس » وحسب حقيقتها البديهية بما يملك من معايير دقيقة ومناقشات ذرائعية ، ولا لأنه « يسوّغها » كذلك بتوزيعه على الجلادين شهادات في استقامة الرأي أو الروح العلمي ، بل لأنه « ينتجها » . فليست مسؤوليته التاريخية اذن مسؤولية المتواطىء او المتكتّم (مع كونه كذلك ايضاً) بل مسؤولية المجرم بلحمه ودمه . لأن الجريمة تتمثل بهذا الصدد في القيام بدور الشرطة ، وأية شرطة ـ شرطة المخابرات السرية الروسية ! واننا لبعيدون عن محاكم الجنايات . تلكم هي محكمة القرن العشرين .

لقد قال جان بول سارتر فيما مضى : « لا يكفي ان يشادّ المرء مدير الشرطة

---

(١) نفسه ، ص ١٥

ليحصل على اضواء على عصره » . (في الوقت الذي كانت فيه « حرب باردة » تكره الفلاسفة على اللجوء الى مثل هذه الحيل التي تستخدم في حضرة الحكام : الاستنكار المعنوي والاحباط السياسي كاجراءات اثبات .) فهل تكون « المشادّة » مع اللاحقة الاشتقاقية « يّة » ، هي الحل ؟

كان الفيزيائي « نيلز بوهر » يميّز بين نوعين من المعرفة: الغثاثات والحقائق العميقة . فانكار غثاثة من الغثاثات أمر غير معقول ؛ واما « الحقيقة العميقة فتُعرف لكون انكارها هو أيضاً حقيقة عميقة » . ولن يبرهن اي انسان عن عمق في التفكير إذا أكّد ان لا علاقة البتة للماركسية بالدولة السوفياتية ، ولا للدولة السوفياتية بمعسكرات العمل السوفياتية . « فالماركسيون الأول لا يدرجون في برنامجهم المعسكرات « السوفياتية » . باكثر مما يحلم البرجوازيون الليبراليون بهتلر . وهذا هو السبب الذي يجعل ابنتك خرساء : عدم رغبتهم في ذلك معناها انه لا دخل لهم فيه ، ويكفي تصديق اقوالهم والعودة الى القراءات العزيزة على قلوبنا »[1] . لقد كان « كارناپ » يقول : « ليس من خلقية في المنطق » . ولا حتى في الفيزياء أو علم الاحياء . ولنضف اليها هذه المناطق الحدودية : القانون الدستوري وعلم الأعراق . واما المنطق السياسي فانه ملغوم بالغموض التكويني لـ« قوانينه » الذي يجعله يترجّح بين « العلاقة الثابتة بين سلسلتين من الظواهر » و« النظام الموجب المعبّر عن قاعدة سلوكية » . ومن هنا ما يحدث في الريب السببي من انقطاعات : « ألاّ يكون للمرء دخل » معناه ان يكون بريئاً . واذا كان له اي دخل فمعناه انه من ضمن اللعبة . بوصفه متواطئاً ، أو محرّضاً ، أو منظّماً مباشراً ـ حسب الخيار . « والأفكار البريئة التي لم تبرمج المعسكرات لم تلحظها ايضاً . فالليبرالية ، والماركسية : على فرض انهما بريئتان ، فان هاتين الايديولوجيتين لم تمنعا حدوث شيء . والعودة اليهما دون ان يعكر كل هذا الألم المتراكم صفونا النظري ، أليس معناها اظهار ولع لا حدّ له بالمكتبات الوردية ؟ واذا لم يكن هذا العصر ، ولا كانت هذه المجتمعات الكفيلة بولادة معسكرات للموت، بريئة[2] ؟ » إنه ليس من المتواتر قط العثور على عصور « بريئة » في سجل الوقائع الخاص بالحقبة اللاحقة لعصر الحجر

---

(١) نفسه ، ص ١٥

(٢) المرجع السابق ، ص١٦ .

الصقيل (مصر الفراعنة ، أو بلاد الاغريق الكبرى في عهد اللاتوميين ، أو تركيا الأرمن ، أو فرنسا المقاتلين الكلفانيين أو المحكومين بالاشغال الشاقة الخ . . . . التي يميزها عنا مع ذلك عجزها عن إصدار الاحكام بكلمات مختومة باللواحق الاشتقاقية «يّة»). والطريقة الوحيدة للإفلات من اسئلة مصوغة بشكل لا يمكن معه ان تتقبّل أي جواب منطقي ، أو تاريخي، هي إحناء الرأس مع اظهار الندم . وكثافة الاستدلالات الزائفة والكلمات الفارغة أقل أهمية هنا من وضع هذه اللغة « موضع التقبّل » . ومما لا ريب فيه ان الشعور بالذنب مصدر طبيعي قابل للانتاج الى ما لا نهاية (ويمكن استغلاله كالطاقة الشمسية، في حال انعدام النفط). وان النحرير ذا النظارتين القابع خلف كتبه العلمية، في الجهة اليمنى، والجفاة المفتوحة اعينهم على مداها، المنتحبين في المعسكرات « الموحى بها » من قبل هذه الكتب نفسها ، في الجهة اليسرى ، إن كل ذلك لينطق من تلقاء ذاته ، مذ كان هناك كهنة ، اي رجال مجتمعون . ولا جدوى من اعادة قراءة ما كتبه « بوسوييه » و« بوردالو » ، و« ماسّيون » . والمرء دائماً على حق في ان يفرض العقوبة . بل هو واثق من انه لا يفرّط قط اذ يفرضها كواجب على ابناء آدم وحواء[1]

ولا يطرح علينا هذا التدين أية مشكلة . فاهتمامنا ينصب على طبيعة «العلاقات» - إذ هناك علاقات - القادرة على الجمع بين نهج معين من التفسيرات الرمزية (« الماركسية ») ومجموعة معينة من الممارسات الاجتماعية (« الدولة ونهج الاعتقال ») . وبعبارة ادق « يستجوبنا » طابع « الشفافية المطلقة » الذي تكتسيه تلك العلاقات في عيون مؤلفي هذه الاعمال الذين لا تعادل طمأنينتهم ، في هذا الصدد ،

---

(١) ان مؤلف هذا « النقد » لن يتردد لحظة في الاعتراف بـ « تواطئه » مع الجلادين السابقين ، والحاضرين ، والآتين ، للشعب الروسي ، والصيني ، والروماني ، والفيتنامي ، والبولوني ، والكوبي الخ . . . دون نسيان الآلام المقاساة في الجزائر ، وانغولا، واثيوبيا ، والموزامبيك، ولاوس ، وغينيا - بيساو ، الخ . . . الجلادين الذين « يعتملون » بطريقتهم الخاصة مجال التفكير الذي سبق له هو نفسه أن كدّ فيه . وهو يعترف بأنه اتخذ مكانه المتواضع، لكن غير المشكوك فيه ، بين « طرفي السلسلة نفسها » ، السلسلة التي تصل بين « الفظاعة الفائقة للمعسكرات والتواطؤ المتكتّم للمجتمع العادي » . وقد اسهم ولا ريب في نسج « الروابط الخفية بين عالمنا وعالم المعتقلات » ، لأن كل شيء في هذا العالم - كما تريد له طبيعة عقيدته الرواقية - متّصل بكل شيء ، بحيث ان قطرة حبر واحدة تلقى في البحر المتوسط تلطخ الكتلة السائلة الممتدة من «أعمدة هرقل» الى « جسر اوكسين » . وهو لا يطمح في « رفع مسؤوليته » بالانغماس في « مجادلاته اللاهوتية الفارغة » ، لـ « الفرار مما لا يطاق » . وبالاختصار ، ها هو « ابله نظري » متواضع يجأر بالتوبة امام كل اخوانه مجتمعين ولكي لا ينخدع احد ، ومن غير ان يطمح الى الغفران الذي لم يستحقه بعد ، يشهد عصره بأنه سيفعل المستحيل من الآن فصاعداً للتكفير عن ذنبه . واحد آخر يضاف الى اللائحة (المرجع السابق ، ص ١٧) .

إلا طمأنينة ماركس طارحاً ان « النظرية تصبح قوة مادية بمجرد نفاذها في الجماهير » ، غير ان النظرية هنا لم تنفذ (لو جرى الحديث على لسان قس لقال : « لم تسكن ») في الجماهير بل نفذت الى المعسكرات .

« وعلى الفور ، يتبدى المعسكر ماركسياً » . وهذا هو بالتأكيد البرهان على « انه » كذلك . فلنسلّم . فماذا يعني قولنا « انه » ؟ إما علاقة انتماء (انتماء عنصر الى مجموع) ، وإما علاقة تلازم (بين مسند ومسند اليه) . محدِّد كمٍّ للوجود، او مُحدِّد كمٍّ شامل ، وعلى المرء ان يختار . ولا معنى للخيار الثاني : هناك معسكرات ليست ماركسية ، وهناك ماركسيات تستغني عن المعسكرات (كما قد توضح جردة مقارنة بين الماركسيات والمعسكرات، في العالم اليوم). ويبقى الأول الذي قد يفسر عندئذٍ بقولنا: «هناك معسكرات، وهي ماركسية». ولنستبعد افتراضاً القرارات الدلالية السائرة بعكس مجرى هذا التفسير (من الذي يقرر من هو ماركسي؟ أهو الذي يقول أنه كذلك؟ ولكن شخصاً ثانياً ، يقول عن نفسه أيضاً ، انه ماركسي ، ينكر ان يكون الشخص الأول ماركسياً ، الخ . . .) ولنلعب اللعبة « الايديولوجية » البحت التي تتمثل في نسبة الحدث الى الفكرة لا الى حدث آخر (اجتماعي ، أو اقتصادي ، أو سياسي ، الخ . . .) ولسوف يقع انبل المقاصد في هذا اللامعنى المنطقي الملازم لكل « ايضاحات عام ١٩٣٠ » : « ان سدّ الدنيبر ماركسي » ، أو عام ١٩٨٠ : « ان معسكر كوليما ماركسي » . وهذا كقولنا : « الرقم اثنان ازرق » او « هذه التفاحات جواسيس » . والواقع ان وضع المسند غير وضع المسند اليه . وقد تكون التفسيرات القائلة : « ان معسكر الاشغال هذا شيوعي » أو « ان هذه المحارق كاثوليكية » ذات مغزى ، لأن ماركس لم يعدم « بوخارين » ، ولا يسوع المسيح أحرق « اتيين دوليه »[1] . وان مؤسسة اجتماعية ـ سياسية لتتجانس والوقائع الاجتماعية ـ السياسية . ومشكلة العلاقات بين المؤسسة الشيوعية (او الكاثوليكية) والعقيدة الماركسية (اوالمسيحية) مشكلة نظرية وتاريخية «متينة». بل هنا تكمن عقدة المشكلة ، وسواد الصندوقة . ولكن الاجساد

(١) كاتب انساني فرنسي (١٥٠٩ـ ١٥٤٦ م) اتهم بالالحاد وسجن مرتين حكم عليه في ثانيتهما (١٥٤٤م) بالموت لإدخاله مؤلفات المصلحين السويسريين الى فرنسا . وقد شنق ثم احرق في ميدان « موبير » في باريس . (المترجم) .

الوسيطة التي تبني الصناديق السود نادراً ما تظهر في جسم النصوص : فلا محل للكهنوت في الانجيل ، كما لا محل « للحزب » في كتاب « رأس المال » . ومن هنا ولا ريب هذه الفجوة في تصوراتنا او حساسياتنا المنطقية والزعم القائل بأن « قولة المسيح لم تفعل شيئاً لمنع مذبحة سان بارتيليمي في فرنسا ، ولا عقيدة ماركس لوقف نفي التتار الى روسيا » (او للتخفيف من وتيرة تكديس رأس المال بالعمل الالزامي) عبارة معقولة في ظاهرها . ومن جهة اخرى فاننا لو سمعنا احدهم يقول « لم تفعل فئة اللبونات شيئاً لمنع كلاب جاري من النباح طوال الليل » فانه يخامرنا بعض الارتياب في حالة مخاطبنا الصحية . فالأول يبدو لنا ملهماً ، والثاني مختلاً بعض الشيء . علماً بانهما صادران كلاهما عن الخطاب نفسه .

إن للمرء الحق في الثورة لدى رؤية الوقائع الفظيعة . ولكن الثورة لا تنفي ان بالامكان البحث عن اسباب هذه الوقائع ، دون الاكتفاء بخواطر المؤمن امام الفظاعة . وانه لمن المؤلم جداً ان يتصرف المرء تصرّف من يجحد الأمور في العالم السياسي ، ولكن وسائل اللاهوت النظري قد تساعدنا على ذلك . ولربما ينبغي ان يجعل المرء من نفسه عالم لاهوت لـ « يتكلم في السياسة » كلام الخبير ببواطن الأمور (بوصف هذه الـ « ينبغي » تعبر في الوقت نفسه عن اللياقة والحيطة ، وعن السلوك والطريقة ، كما في عبارتي « يتصرف كما ينبغي » و« لكي تصل الى هناك ، ينبغي ان تمرّ من هنا ») . وربما كان اقصر طريق نحو النجاعة ، ونحو فهم ما هو ناجع من الافكار في التاريخ الاجتماعي ، يمر بدراسة ما يتعلق بآباء الكنيسة . ولن يضيع وقته من ينصرف الى مدرسة المجامع الدينية لفهم زمانه ؛ بما في ذلك مثلاً انتقال « السوفيات الى الشيوعية البيروقراطية » ـ متّصلين بذلك بأحسن الاعمال التاريخية[1] . وبعد ، فليس اشد الناس تفانياً من نعتقد انهم كذلك . وحين يُرى الحس الشعبي السليم المتين يفضح مجادلات الفقهاء الفارغة الحاذقة ، يصبح في الامكان سلفاً ـ والعينان مغمضتان ـ استبدالهم بالقش والواح الخشب . وأبأس علماء اللاهوت من لا يعرف نفسه . انه يعود بذلك إلى التقديس الأعمى .

---

(١) مارك فيرّو ، « من وضع السوفيات الى الشيوعية البيروقراطية » ، (باريس ، ١٩٨٠) .

ليس من غموض قط مع السحر ، اما مع الدين فهناك غموض . وهذا تقدم ملموس . فيم ؟ في ان الأول ينقل الحل الى قلب المشكلة (او ، اذا شئنا ، معسكرات العمل الى فكر ماركس ، وحتى الى فجواته[1]) ؛ بينما يعمل الدين بالاتجاه المعاكس : ينقل المشكلة الى قلب الحل ، بحيث تكون ، على الأقل ، قد طرحت (حدسياً) ، اذا هي لم تحلّ (علمياً) . واذ لم يكن « اللحم » موجوداً قبل ان كانت « الكلمة » فان تجسيده يشكل معجزة ، الأمر الذي يجهر على الأقل بأنه كان من الواجب ـ ولكن ذلك غير متأتٍ ـ فهم ما في مثل هذه العملية من اشكالية . والسحر يفهم كل شيء مسبقاً ، لأنه لا يتعامل الا مع نسخ مكررة او اجترارات ، بينما يصوغ الدين ما لا يُفهم ، لأنه يتعامل مع تحوّلات ، او انبثاقات ، او ، بكلمة واحدة ، مع احداث .

لقد كان التحوّل «كلمة ـ لحم»، أو «الرب ـ الانسان»، الشغل الشاغل خلال آلاف العصور تقريباً ؛ والتحول « ايديولوجية ـ عمل » يقدّم نفسه اليوم ليقرأ كمسلّمة مباشرة . واذا كان اللاهوت راموزنا السياسي الأول ، فكثيرة هي اليوم مقالاتنا في الفلسفة السياسية التي لا تقبل الترجمة ، أو تفكيك الرموز اللاهوتي ، لأنها سابقة على اللاهوت . وفي تأويل الظواهر السياسية انتقلنا مما سيدعى المرحلة الدينية للسببية الى المرحلة السحرية . وتتمثل لواذع الأمور في أننا متفقون على الهزء من القاموس اللاهوتي («البيزنطي = قاطع الشعرة الى اربعة اشطار » ، « جنس الملائكة = خصام لا نفع فيه » ، « عملية الروح القدس = مسحوق الدجالين ») ؛ في حين ان لغتنا الاكثر رواجاً تستند الى تجريدات اقل فعالية بكثير من منتجات الانجاز في حقل دراسة ما يتعلق بآباء الكنيسة . وبالقاء نظرة على المناظرات بين اصحاب استقامة الرأي وخصوم المجمعيين الكلسيدونيين (عام ٤٥١ وما يليه) ، والمساجلات الكلامية بين الماركسيين وخصوم الماركسية (عام ١٩٥٠ الى عام ٢٠٠٠)،سوف تبدو لنا هذه بعد زمن يسير ساذجة على الأقل ، ان لم نقل بدائية .

وليس في العودة الى التبسيطية السحرية في الخطاب المعاصر ما لا يمكن تفسيره اذا

---

(١) « يمكن ان تُتلمس في نظرية ماركس الفجوة التي تردت منها فيها بعد المغالاة البربرية في قضية « التفكير السليم » التي « انجبت » معسكرات العمل » . (« سوميران » ، « ذات أحد جيل » ، ص ١٤٩ ، غراسيّه ، ١٩٨٠) .

رغبنا حقاً في ان نأخذ بالاعتبار افتراضين من معيارين مختلفين ، ولكنهما متكاملان بلا ريب .

فهناك اولاً تحوّل للاستثمارات المنطقية بين الطبيعة والمجتمع في البنية العامة للفكر الخاص للحقبتين المشار اليهما . ولماكنا معتادين توجيه الجهد التحليلي الى عالم الاشياء (المادية أو غير المادية) ، المخصص للاجراءات الاختبارية أو الرياضية ، فقد نستسلم في وجه الظواهر الثقافية الجماعية الى ارتياح جبان ، مسرورين جداً من قدرتنا على تخفيف حدة التوترات بمجرد عودتنا « الى منازلنا » . وعلى العكس من ذلك فإن تركيز الذهن الذي تشهد به نصوص عهد الانحدار للامبراطورية المسيحية كان يكتفي بتراخٍ تعويضي ومعادل في معالجة المعلومات عن العالم الخارجي (أو الطبيعي) .

ثم هناك الطابع « الفوضوي » للحقبة التي نجتازها . وتبدو ذهنية الشعوذة على غرار الخطاب التنبؤي ، بشكل خاص في زمن ازمة السلطة السياسية والمعنوية معاً حين لا « تتماسك » الحواجز المشبكة المحيطة بقراءة العالم، وتتهاوى نظم الإحالة المقبولة حتى ذلك الوقت أو تتفتّت . ويمثل السلوك السحري ، الذي أحد وجوهه التأويل السحري للسلوكات السياسية ، ثابتةً اجتماعية . ولكنّ للسحر في كل مجتمع تاريخاً تتخلله مراحل من الانحدار او الانتكاس فهو يصل الى حد الضحالة في حقبة النظام والتوافق البالغ اقصاه ، والى حد الفيضان في اوقات النوائب والحروب والشرور العامة . وليست النتاجات الفكرية في ابان الازمة من النوع النقدي ، بل هي بالحري من النوع اللانقدي . ومن العدل بهذا المعنى القول بأنه ليس هناك من نبيّ الا النذير بالشر، إذ يفي الكاهن في الزمن الطبيعي بسعادة البشر .

فالقضية اذن لا تتعلق ابداً بردّ منطق الادانة على صانعيها أنفسهم ، لأن رفع العقيرة بأن « الخطأ خطأ السحرة » معناه ان يتصرف المرء تصرف ساحر . فالوظيفة المتمثلة في عبادة الطبيعة وقواها الخفية تستجيب لحاجة مشروعة لأنها حاجة اجتماعية . ومما لا ريب فيه ان هناك افراداً أقدر من غيرهم على اداثها (لا يولد جميع الناس مولعين بقوى الطبيعة الخفية) ، ولكن اذا كان الجهاز فردياً فان الكلام جماعي (ناجع لأنه قابل للتصديق ، ومصدق لأنه مسموع) . واذ كان متعاطي السحر هو الناطق باسم « الرأي

العـام » ـ سـواء اضـطلع بـدور المحقق في محكمـة التفتيش او بـدور من تسكنـه روح الشيطان ـ فانه يخفف من كآبة الجمهور ، باسهامه في خفض توتراته النفسانية . ولذا فانه اكثر ملاءمة تسميته متعبداً لقوى الطبيعة الخفية من تسميته ساحراً (تستتبـع نشاطـاته شيئاً من اللاشرعية او الهـامشية) . ويضمن الممـارس ـ المشير ، ان لم نقـل المعالـج ، انضباط توازن الزمرة الاجتماعية التي تلجأ اليه بالتالي بانتظام (لتعرف من فمه اي مصير ينتظر الجنس البشري ، وكيفية تحاشي الحـرب العالميـة الثالثـة ، ومن هو المسؤ ول عن المجاعة في العـالم ، وبأي قيمـة اخلاقيـة يجب التمسك ، واي مـرشح ينبغي انتخـابه لتجنب السقوط في الهاويـة ، الخ . . . .) فـالتحليل العقـلي والحالـة هذه ، التحليـل اللاهوتي بالأمس ، النظري اليوم ، ليس في وسعه الاجـابة عـلى هذا التسـاؤ ل ، لأنه بطبيعته اقل جدوى وطمأنة من الزلزال الناتج عن اللعن او الانتقام . والرقية العقديـة الناجمة عن الايديولوجية لا تعيد بالتأكيد العافية الى الجماعة ، ولكنها اذا كانت لا تشفي فـانها تطمئن . ومـا تبقى من الدعـوى الهاذيـة يـرفـع المعنـويـات ـ الأمـر الـذي يفي بمشروعيتها . والايديولوجي المترقِّب هو مخلصنا من مثبِّطنا .

وما هي المشكلة التي تمنعنا من طرحها الحقيقة ـ المستعارة للايديولوجيـة ؟ وما هـو ذاك الذي نجهله من أمر الجماعة ، والذي نعتقد اننا نعرفه حين نلوِّح بتميمتنا ؟ وبأية « كيفية » تقطع الـ « لماذا » الايديولوجية علينا طريق الوصول ؟

إننا لا ندري كيف تصبح فكرة ما قوة مادية ، وما الذي يعنيه لها « الاستحواذ على الجماهير » . ولا ندري كيف يصبح قول من الأقوال عملاً . وما العلاقات بـين معتقد وعمل ؟ وكيف يترجم اتصال الى أمر ، وإخبارية الى تنفيذ ؟ وما هو نتاج دمـاغ فردي داخل حركة جماهيـرية ؟ وكيف يتحـوّل « عناء ضـائع » الى « مؤسسـة » (كنيسة ، أو دولة ، أو حزب ، أو جيش ، الـخ . . .) وبكلمة واحـدة ، ما معنى العبـارة : « قوة الأفكار » ؟

ولتوضيح علاقة السبب بالنتيجة ، يملك الماليزيون الـ « مانا » ـ فكرة سحرية قابلة للانتقال من شخص إلى آخر ، وهي ناجعة ومعدية ـ التي يُعتبر الساحر الشخص الوحيد القادر على التصـرف بها . « انها قـوة وكائن معـاً وهي ايضاً عمـل ، وشميلة ، وحال

[. . .] ، وهي كذلك ، موصوف ، وصفة ، وفعل » (موسّ) . والـ « مانا » الخاصة بنا تسمى «ايديولوجية». ومن الممكن أن تُرى فيها صيغة تعقّلية للأرواحية . فبدلاً من ان يعير المرء قواه الخاصة لأشياء مادية لا روح فيها ، يعيرها هنا لتصورات ذهنية ، بل لرموز طباعيّة . ولأن تجد افكارنا نفسها مزودة بفكّين من حديد أو بقدمين من طين ، فان لها لقوة خفية ومقدرة عجيبة . وهذا هو ما يجعل منتج الأفكار في موقع الساحر أو الشافي بالرقى أو المسيطر على القوى الطبيعية عند الهنود الحمر . ولسوف يدور تاريخ البشر في فلكه ، اي في فلك قدرته الخوارقية البحت على حصر الشر في جسم المجتمع المريض ، ووضع الكلمة الطيبة المجدِّدة للحياة في وجه الافكار السيئة المفسدة . وتتوافق مرحلة التفكير السحري لدى الطفل مع لحظة الفطام ، حين تتركز الغلمة نفسانياً على الـ « أنا » . وسواء كانت الأرواحية فردية أو جماعية فانها نرجسية على كل حال . وأرواحية الأفكار هي النرجسية الخاصة بالمثقفين ؛ الامر الذي يوضح سلفاً وبشكل أفضل مسرحة خطب التعزيم ، وتحويل المؤلف نفسه بنفسه الى بطل . فهو يتبدّى لنا ، وحيداً في وجه « الوحش » ، داود يصارع غوليات ، خالي الوفاض مادياً وجموحاً روحانياً في الوقت ذاته . ولقصّاص اثر الأفكار الخطرة تفاني البطل الممدَّن . وانها لبطولة رمزية ، ولكنها اشد تعرضاً للمخاطر من البطولات الأخرى ، لأن العالم الرمزي المأهول بالأبالسة المغرية والأرواح المغوية هو المجال الذي تلعب فيه البشرية التاريخية بكل ما لديها من امكانات . فالبطل الايراني ، كما تقدمه المدرسة التيمورية في القرن الخامس عشر ، يجندل كبار الأبالسة البيض ؛ وأبالستنا سود ، وحمر ، وبيض ايضاً . ولكن الأوديسّات تتجاوب خلال الخرافة : فالأمر يتعلق اولاً بأن يدخل المرء في متاهة الرموز المؤدية الى الساحة ، ثم يتوغل مخاطراً بحياته في الدهاليز الداخلية للعوالم غير المرئية التي تختبيء فيها أسباب شقاوات البشر .

ان هناك مصاهرة طبيعية بين رجل السياسة والرجل السحري . وليس ذلك راجع فقط إلى أن ممارساتنا السياسية هي في الوقت نفسه شيطانية وإبداعية . أو أنه يرى فيها الرجل الذي يحمل سكيناً بين فكيه ، و« اليهودي سوس » ، والغول الامبريالي من جهة . ومن الجهة المقابلة ، « المرشد » الأعلى ، و« المربي » ، و« الدوتشي » لصرع الأول . فهنا تعيش الأرواح الخبيثة ومبدأ « الخير » بلحمها ودمها . ولسوف نرى فيما بعد

لم كانت الجوهرية شرطاً طبيعياً للممارسات السياسية . فخلافاً للمظاهر ، ليست الجوهرية مثالية بل هي نفعية عملية . والواقع ان للجماعة ولعاً باعمال السحر ، لأنه يشكل العالم الأمثل الذي فيه « تفعل الكلمة » . والذي فيه تتم الممارسة بالأشياء الرمزية ، وتغيّر فيه الحركات والتصرفات والكلمات ميادين القوى . فسحر القول في السياسة يدعو الى تفكير سحري في الأمر السياسي . إذ حيثما كان تأثير تكون خدعة . « مانا » ، « دانغ » ، « كرامة » . روح ، قدرة ، إله . وليس هناك في هذا الصدد من انفصال بين السحر والدين والايديولوجية . فالآلهة قوى ، ويتمتع الأقوياء بطابع إلهي ، لأنهم « يفعلون اموراً خارقة » . أشخاص يحركون الأشياء (والأشخاص) : انهم جميعاً سحرة من الهنود الحمر (يملكون كمّاً معيناً من القوة ، أو الـ « مانا ») . وما ان نلحظ نوعاً من علاقة بين السبب والنتيجة ، أو بين القوة والحركة ، حتى يستيقظ في كل منا « أوجيبواي » . هوبير وموسّ : « ان ادنى حد من التمثيل الذي يتضمنه مشهد سحري ، هو تمثيل تأثيره » . ولكن الصيغة تنقلب . « فالسحر هو بشكل اساسي فن العمل » . لنحدد . فن القدرة على ان يُصنع من الكلام عمل . « ان الوهم السحري ينجم عن نقل مبدأ السببية فيه الى الكلام بالذات » .

ويبدو السحر والدين والايديولوجية وكأنها ثلاثة تنوعات متتالية ولكن لا انفصال بينها لموضوع معين ، « سلطان الكلمات » . فالساحر يتصرف بقدس فظ ببحثه عن الإكراه حيث الدين يوفّق؛ قدس في الحالة الخام. يتجلى في تقديره القوة المنتجة الكامنة في الانسان اكثر من تقديره لهذا الانسان ، قدس قصير الأمد بعض الشيء من حيث ان عمل السبب يتطلب احتكاكاً او تجاوراً مباشراً مع غرضه . ولكن السحر يبقى في الواقع النظرية الأولى للممارسة البشرية : لأنه لا يمكن الإحاطة به من هذا المنطلق ، ولكونه قسرياً بقدر ما هو بالٍ . وبهذا المعنى فانه اذا لم يكن الدين قابلاً للتحول الى سحر ، فلا يمكنه كذلك الاستغناء عن الطرق الاجرائية السحرية . فالنبوءة الواردة في الكتاب المقدس تحتفظ بجلاء بطابع السحريات الشرقية ، باعتبارها تنتج ما تبشّر به . والرب اليهودي ـ المسيحي قد أوصل ، باحتكاره جميع أنواع الـ « مانا » الطافية هنا وهناك ، السببية الايديولوجية الى اسمى نقاطها : لقد خلقت كلمته بكل بساطة العالم . « قال الله للنور كن فكان » : النموذج الاصلي الرائع لـ « النبوءة التي تنجز بنفسها ما تعلنه » .

وفي قول كهذا يختلط الفهم والارادة ، السبب الأمثل والسبب المحرك ، الفطنة والحياة ، النموذج المثالي وقوة الانتشار . وكما في كلمة الله عند فيلون[1] (وعظ وتناسب) ، تمتزج التعزيمة ـ وهذا نسق ـ ومبدأ القدرة المبهمة ـ وهذه قوة « الروح والاحتمال » .

٦ ـ اعتماد الطريقة

في سلّم العلوم تزداد عصبية الباحثين بازدياد درجات عدم اليقين لديهم . وليست هشاشة المبحث في العلوم الاجتماعية معيبة ولا هي غير طبيعية . انها تكشف عن صعوبة موضوعية في الطريقة .

وفي المادة السياسية بشكل خاص ، يمكن ان تنطبق اللهجة شبه الجدالية التي لا يفلت منها اي تعليق علمي ، وينبغي ان تنطبق ، على المضمون ـ وبه .

فليس هناك نظام تراتبي بين العلوم ـ وليس اي منها مجمعاً عليه ؛ لكنّ هناك نظاماً للتسلسل الزمني لظهور العلوم . لا يجادل فيه احد . وتبدو المعرفة للوهلة الأولى سائرة من البسيط الى المعقّد . والعلوم الصحيحة التي انتقلت من العدد الى المكان ، الى المادة الجامدة ، الى المادة المنظمة ، قد سبقت اذن هي نفسها العلوم الانسانية التي تتم فيها الاكتشافات حسب نوع من النظام . فتحوّل على التوالي الى موضوعٍ كل من الانسان الحي (دارون) ، والعامل (ماركس) ، والناطق (سوسّير) ، والراغب (فرويد) . ولا يمكن القول بأن الانسان المُكرِه للانسان قد اكتسب بعدُ وضعاً مماثلاً

ويتجلى لنواظرنا هذا التأخر بالقاعدة التي تنص على ان يجري استثمار الاشياء استثماراً علمياً بعكس ما يجري استثمار الناس الانفعالي داخل الشيء . فالجماعة تحتل في هذا المعنى مكاناً عند نهاية خط المقاومة الدنيا الذي يسلكه تقدّم المعارف ، لا من حيث درجة التعقّد الخاص به (عدد المتغيرات الكبيرة وعملية تحديد الكمّ الصعبة) وحسب ، وإنما من حيث حدّة الاضطراب الذي يثيره . وإننا لنتبنى فكرة الجزع بوصفها معياراً موسوعياً اول في علوم السلوك . « فالنظام الذي بلغت فيه الأفكار البشرية

---

(١) فيلسوف يوناني من اصل يهودي ولد في الاسكندرية (١٣ ق . م ـ ٥٤ ب م) . فلسفته مزيج من آراء افلاطون ومن الكتاب المقدس . وقد كان له بعض التأثير في الافلاطونية الجديدة والأدب المسيحي (المترجم)

مستوى علمياً على مختلف قطاعات الواقع قد حدّده بشكل واسع تورط الانسان تورطاً كبيراً نسبياً في شتى مجاميع الظواهر . فبقدر ما يتعاظم الجزء الذي تحدثه ظاهرة من الظواهر ، يبدو الانسان أقل قدرة على ملاحظتها بشكل صحيح ، والتفكير فيها بشكل موضوعي ، وإعداد الطرق الملائمة لوصفها ، وفهمها ، ومراقبتها ، وتوقّع حدوثها[1] » . وقد تكون مقاومتنا النفسانية للفكرة القائلة بإمكان وجود معرفة موضوعية للذاتية الجماعية نابعة من حالة جزع اخرى وأخيرة هي حالة خيبة الأمل . وأننا لنرغب في الاحتفاظ بالخلوة الأخيرة للرقى والتعزيمات المؤذية ، ملاذ الساحر المطرود من العالم في كل مكان خارج ذلك ، والمدفوع هنا الى معاقله . وبعبارة اخرى فاننا نرفض ان نُجرَّد مِن «مسّنا» الأخير. ومهما تكن قيمة الافتراض، فمن البديهي ان غرم الانسان بأن يكون موضوعياً تجاه الظواهر الاقتصادية اقل من غرمه بأن يكون كذلك إزاء الظواهر التي يقال لها « ايديولوجية » ، وغرمه تجاه قيم العمل اقل من غرمه إزاء قيم الاعتقاد ، بالرغم من ان المجموع الثاني يضع بتصرف الباحث من المعطيات الخام بقدر ما يضعه الأول . لأن تورط الباحث أشدّ في قوانين تأسيس الـ« نحن » منه في مصادرة فائض القيمة من داخل الـ« نحن » . فالهيمنة « تورّط » اكثر من الاستغلال . ولا غرو ان يكون « الاقتصاد السياسي » قد اصبح منذ زمن منهجاً دراسياً ، وان تظل « العلوم السياسية » خصاماً ومشادّة . فالأول يفرط في فرض مشاريع على موضوعات ، بينما تضع الثانية مشاريع في مقابل مشاريع اخرى .

وقد يكون المعيار الثاني لهذا التصنيف للعلوم ، وهو مشتق مباشرة من الأول ، درجة المخاطرة الجسدية الملازمة في حقبة معينة لهذا النوع او ذاك من الاستقصاء . وقد تسمح هذه الملاحقة بموسوعة تاريخية من الأسفل ، حسب « وثائق العلماء ، بلا إحالة ميتافيزيقية خارجية ولا مجاز لغوي منمّق . وسيكون من شأنها ان تطابق بين الخطّ الخاص بادنى جزع والخطّ الخاص بادنى تسييس ، وسيلتقي قانون المردودات المتناقضة للمعرفة قانون ذعر العلماء المتنامي . وستكون اسس التسلسل الزمني فيها درجات الانسحاب المتدرّج المتوالية للسلطات القائمة في وجه هجمة المكتشفات التي هي في

---

(١) جورج ديفيرو ، « من الجزع الى الطريقة » ، (باريس ، فلاماريون ، ١٩٨٠) ص ٢٥ .

طريقها الى القيام . وفي التكوينات الكهنوتية في الغرب (الكاثوليكية بالأمس ، والشيوعية اليوم) ، تمثّل مراحل حرية البحث الاكاديمي ودرجاته سلّماً لتمييز الفوارق تميزاً موسوعياً عاملاً على الجسم الحي . (ان ما عرضه تاريخ المجتمعات على مدى ثلاثة آلاف عام ركّزه الانتشار المتتالي لمختلف معاهد اكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي في حوالي اربعين عاماً .) وسيقال ، للاستعجال في بت الأمور ، ان الرياضيين عرفوا الراحة منذ طاليس ، وعرفها الفيزيائيون منذ غاليليو ؛ وان علماء الاحياء كانوا الى ثلاثين عاماً خلت فقط يعرّضون سمعتهم ومكانتهم وحتى حياتهم للخطر (قضية ليسنكو) ؛ وإن للمحلّلين النفاسانيين اليوم الحق في ان يتمتموا على الأطراف (تبيلسّي) بعد أن حُرموا طويلاً (في عام ١٩٤٩ ، في بيان للحزب ، بفرنسا) ؛ ولكن ليبق العلم الخاص بالجماعة ـ التاريخ ، وعلم الاجتماع ، والسياسة ـ تحت رقابة السلطات المباشرة . ففي العلوم الاجتماعية يفضي النقيضان ، الشك واليقين ، الى النتيجة نفسها : التحييد العلمي . في الغرب عن طريق السوق الحرة للآراء التي تُتبادل الى ما لا نهاية ، لأنها كلها تساوي في الحقيقة لا شيء تقريباً ؛ وفي الشرق عن طريق التخطيط المعياري للابحاث بنظرية يتمثل فيها سلفاً مختصر جميع النتائج الممكنة . وغني عن البيان ان الحظوظ في معرفة ايجابية ليست متساوية بالنسبة الى الهيمنتين المتعارضتين للشعارين : « لكل حقيقته » و« حقيقة واحدة للجميع » ، لأن التحييد التجريبي عن طريق ما ليس قابلاً للاقرار يعمل للتقبُّل ، في صفوف الرأي العام ، بينما التحييد العقدي عن طريق ما سبق إقراره يحتجز البحث عند منبعه ، في مرحلة الاذاعة الخاصة . (ليس هناك من تقابل اذن بين حالتي الصورة : ففي مبدأها تطبع « الجماعيّة » البيروقراطية بطابع الحظر عملية تكديس للمعلومات عن الجماعة ، مثلما جعلت الكاثوليكية فيما مضى من علم الاديان علماً غير ذي موضوع) .

والتحويل المضاد النفساني يفسّر الاضطرابات الانفعالية في الخطاب ، والضغط المضاد الاجتماعي (بصيغة رغبة في التأثير مثلاً) يفسر لعبة التفصيلات والمواقف المنحازة . ومن الاسقاط والمشروع يتألف موضوعي . انهما يجعلانني اتقلب على جمر النار . فأنا أعمل في درجة حرارة عاليةجداً ، ولا محيد عن ذلك . فالجزع (العلمي) سببه « التداخل بين موضوع الدراسة وشخصية الملاحظ » . وللرقابة (السياسية) أكثر

من أسباب وجيهة . فهي تعرّض الباحثين للاخطار ، لأن البحث ، في هذه المادة ، يعرّض الرقباء للاخطار . ولسوف يصيب اي مشروع لاستقصاء ظواهر الاعتقاد كل مجتمع ، والمجتمع ككل ، في صميم اعماله الحية ، على نطاق المعنويات ، لأنه قادر على ضربه ، على مستوى الماديات . فلا ندهش من مطالباته بضمانة . فهم على حق في ان يراقبونا ، كما هم على حق في ان يغضبوا .

وما الذي يميز ، في الواقع ، خطاباً يقال انه ايديولوجي (ذا متغيرة « ايديولوجية ـ مضادة ») من تفسير معترف بأنه علمي ؟ وبم يتعارض العالم المنطقي لما هو قابل للرفض مع العالم المنطقي لما هو رمزي ، أو كيف يفسر الفرق الثابت في النبرة بين الاثنين ، « الهائجة » هنا و« الهادئة » هناك ؟

بعلاقة مغايرة تماماً تجمع بين القول المنطوق به والموضوع الذي يدور حوله هذا القول .

والواقع المادي والطبيعي مستقل عن التصورات التي نصوّره بها ، لكن الواقع الاجتماعي الذي نعيش فيه يتبدل تبعاً للتصورات التي نكوّنها عنه . (ويظل الواقع العيادي ، رغم المظاهر ، محصوراً في الفئة الأولى ، لأنه إذا كانت الامراض لا توجد مستقلة عن التقطيعات التي نجريها في علم تصنيف الامراض ، فان عملية نقل أو تغيير في الأدوات التي نستخدمها في التحليل العيادي لا تشكل تغييراً في الإواليات المرضية) . وتشترك إدعاءات الفلكي أو الجغرافي او عالم النبات في ان الاغراض التي تستهدفها لا تتبدل تبعاً لها . «اننا أحرار في أن نضم جزءاً كسرياً معيناً من المحيطات التي تغطي الكرة الارضية باسم بحر الشمال ، فلا يغير ذلك شيئاً من موضوعية المسمى بحراً » (فريج) . واذا اخطأ الفلكي في افتراضاته ، أو عالم النبات في تصنيفاته ، فان ذلك لن يمنع الكواكب ان تدور ، وسيبقى لزهرات البيتونيا العدد نفسه من التويجات . وربما عانى الموضوع الرياضي من نظام اكثر غموضاً أو أقل استقلالية ، لكنه ما إن يطرح حتى يحظى كذلك بموضوعية لا ارتداد عنها . وعلى هذا فان الباحثين في العلوم الصحيحة والطبيعية يملكون فسحة مريحة من الحرية . فهم يتعرضون لخطر التكذيب ؛ لكن موضوع افتراضاتهم بمأمن من الخطر . والقابلية للرفض ضمان لعدم المسؤولية . ومن

المفارقات ان « عالم العلوم » اكثر حرية في تحرّكاته (العلمية) من عالم الاجتماع او الفيلسوف في تحرّكاتها .

ان عالم المحسوس ليس مساوقاً لعالم العلم ، لأنه لا يمكن فصل التوضيحات عن اسانيدها في هذا العالم . والايضاح « الايديولوجي » مبني بطريقة لا يمكن معها تكذيبه بالتجربة ، مع امكان تعديل التجربة نفسها في الوقت ذاته . فاذا قال ناسك من المرابطين لأخذ السكان في قرية افريقية ان منزله مسكون ، فلا شيء يمكن ان يثبت انه ليس مسكوناً ، لكن الذي استمع اليه سوف يبدل سلوكه نتيجة لذلك . واذا قال استاذ لطلابه ، او محاضر لجمهوره ، ان للتاريخ اتجاهاً ، وانه يسير نحو الاشتراكية ، أو ان الاشتراكية تدفع بالعالم الى الوراء ، نحو العبودية ، فلا شيء يمكن ان يثبت بالتأكيد العكس ، لكن من المحتمل ان تُرى افعال جمهور المستمعين او ردود افعالهم المقبلة وقد تبدلت ، حتى وإن كان تبدّلها متناهياً في الضآلة .

وتفضي هذه المقابلة الى تقريب أولي : ان « الافكار » موضوع البحث في « الايديولوجية » افكار غير قابلة للاثبات ولكنها حاسمة : انها تسهم في تغيير حالة الأشياء ولأن تكون غير ذات جدوى (من غير اختبار تجريبي قابل للتعين) فهذا لا يمنع ان تكون خطيرة (انها تثقل و« تحرك ») . وعلى هذا فقد يكون علينا ان نحصر في الدائرة (المسماة وقتياً) الايديولوجية مجموع « الافكار » الفعّالة . باعتبار القدرة التي تتمتع بها فكرة لتحريك جمهور ، أو لتغيير التوازن في حقل قوى ، أو لإدخال هذا السلوك او ذاك ، مستقلّةً عن القيم التي تؤكد صحتها ، ولكنها نتيجة من جهة ، لطراز انتقالها (وهو طراز محدد تكنولوجياً وتاريخياً) ، ومن جهة ثانية ، لنموذج الاستثمار أو الأنضواء الذي تشكل موضوعه . ومع ان العاملين يفعلان بشكل متبادل ، وانهما لا ينفصلان إلا بطريق التجريد ، فاننا سنترك دراسة الأول لـ « علم الوساطة في التنويم المغناطيسي » ، مركزين هنا على الإواليات ، والطبيعة ، ومستتبعات الانخراط الجماعي .

والفكرة التافهة التي تترك آثاراً فكرة خطيرة ، والفكرة الخطيرة التي لا تفعل ذلك فكرة تافهة . والثقل المادي في هذا المضمار هو المعيار . والقيمة تتأتى من الأثر ، لا من

الشيء ؛ أو بالحري يختار « العقل » السياسي أثر الافكار المجردة من الموضوعية موضوعاً له ، ويختار « النقد » دراسة الشروط المتعلقة بنجاعة فكرة من الافكار أو ايديولوجية من الايديولوجيات. فعلانيتنا اذن هي من النوع الوقح : ما دام هذا ينطلي فهو يهمّني . وعليه : تهمّني اساطيركم . بما فيها الانجيل و« كفاحي » . فهتلر يريد ان يعرف . والقديس بولس كذلك . ولا يقول « نقد للعقل السياسي » بأن « الجدّ في الاستنكاف » ؛ انه يحمل محمل الجدّ ما يرفضه « نقد » علمي لأنه غير قائم على اساس. وعلى سبيل المثال فإن آراء القديس بولس التي قد تكون غير مؤكدة ، والتي تتعلق بارتداد اليهود كنذير بـ « نهاية العالم » تستحق في نظره اعظم الاهتمام النظري لا لشيء إلا لأن هذه الحماقات دفعت « الصليبيين » الذاهبين الى « الارض المقدسة » للقضاء بحد السيف على سكان مختلف الغيتويات في اوروبا الوسطى كيلا يخلفوا موعدهم مع « اورشليم السماوية » .

« الايديولوجية » : خطاب نخر جاذبيته في تحوّل مركزه عن مكانه . وانها لمن مفارقات هذه اللغات التي لا تتأصّل ولا تتناهى بذاتها ؛ انها نتائج علة غائبة ، ولكنها تحدث بدورها نتائج خارجاً عن الخطاب ، ومن بعيد . فشرح تأبينات « بوسّوييه » أو ابتهالات « ڤولتير » معناه احالتها على إحداثيات السياق ، إحداثيات ما هو خارج النص : فالبحث عن معنى هذه الخطب يفضي الى البعد عنها . ولكن هذه الاحداث الخطابية لا تغدو لهذا « نفخات في واد » . إذ ان هناك لحظة من لحظات القرن الثامن عشر الفرنسي بدأ فيها من كانوا يفكرون داخل « المملكة » تفكير « بوسّوييه » بالتفكير « فجأة » تفكير « ڤولتير » . وانه لتحول « ايديولوجي » ذو نتيجة مشؤومة تتمثل بالضبط في ان النتائج لا تخضع لنظام « ايديولوجي » . لأن رجالاً قد يكونون فكروا تفكير « بوسّوييه » ما كانوا قط ليفكروا في الاستيلاء على « الباستيل » .

لقد كان « الخوف الكبير » في عام ١٧٨٩ نبأ زائفاً ضخماً . ولكن القصور التي احرقت كانت قصوراً حقيقية . وهذا هو بالاختصار السبب الذي من أجله تهمّ الانباء الزائفة « العقل » السياسي بأكثر مما تهمه الحقائق النظرية التي لا تشيع .

وعلى المستوى البيولوجي الذي يسبق مباشرة في نسق التعقيد وتوالي الازمنة المستوى السياسي ، لا يزال الهياج الفلسفي ملموساً ، على الرغم من ان موضوعية النتائج لم

يشوهها تنوع عمليات التبشير . وما زالت عملية التبسيط العلمي لمكتشفات علم الوراثة تتم بشكل نضالي ، اي جدالي . وان اكتشافا محتملاً يتعلق بقواعد النضالية بالذات ، على اعلى مستويات الجزع ، لتقل حظوظه في الوهن (حتى وإن كان سيبذل كل شيء لجعله يهن) . وقد يفترض نظرية ليست بحد ذاتها جدالية للممارسات الجدالية . فكيف يمكن التقليل من الاضطراب في هذه الانحاء ؟ بأن نبقى امناء مهما كا الثمن لشعارنا الاسمى : « إن الامر هكذا » . وهذا يعني : رفض « الاختزالية » اولاً ؛ و« التطورية » بعد ذلك .

١) لا وجود هنا لـ « محكمة العقل » ، ولا لـ « محكمة العدل » . ولا وجود لمنصة ، ولا لمنبر ، ولا لحكم . فلن نحكم على فظاعات باسم معيار من المعايير ، ولا على الجنايات باسم قانون من القوانين. فماذا يكون تصديق الاعتقاد ، والاستماع الى سرده ، وترك الشيطان المجادل يحدث عن نفسه ، وتقبل العفوية السحرية بثقة ، إن لم يكن التفكير من الداخل في السيادة الايديولوجية ، في مستوى كثافتها ، على انها كمال وإيجابية (لا بوصفها راسباً او بديلاً) ؟ وان لم يكن احترام استقلالية الانتاج الايديولوجي ، على طريقة مؤرخ العلوم الذي يبدأ اولاً باحترام استقلالية عمل العلماء ؛ وإن لم يكن معاودة التأكيد بأن النهار ليس حقيقة الليل ، ولا العكس ؟ ولا يمكن ان تُفكّك الوقائع التي تدّونها فكرة الايديولوجية، ولا أن تُذوّب، ولا أن تُحوّل الى عناصر تكوينية قد تكون هي حقيقتَها. فالنجامة مثلاً ليست علم فلك رخيصاً أو بديلاً . انها شيء آخر . وليس من منافسة بينهما ، فللأولى هدف ، وللثاني موضوع . وهما لا يشغلان المضمار نفسه لانهما لا يستجيبان للمسألة نفسها . فهدف النجامة ، المحترم تماماً ، هو تهدئة قلق الناس باجابة « كل منهم » على السؤال : « ماذا سيحدث لي غداً ؟ » بشكل لا يتوصل معه اي اكتشاف فلكي ، ولن يتوصل ، الى اعتبار مناهج التأويل النجامي باباً ناجزاً ، لأن هذه الأخيرة لا تملك في برنامجها دستور معرفة وضعية في الأجرام السماوية ، بل تلطيف الجزع (من الأصول ومن الايام المقبلة) . والفيزياء الفلكية ليست بكل بساطة معنية بفذاذة الأقدار الفردية : وليس لديها ما تقوله عنها (لا مع ولا ضد : بعيداً عنها) .

ويستتبع رفض المرء القاء خطاب معياري (صحيح/ غير صحيح ، جيد/ غير

جيد) حول الخطب المعيارية حرمانَ نفسه من الملذات النرجسية الخاصة بالتصحيح ، والتوجيه ، والتقويم . ولن نسعى هنا لتقويم شيء ولا لكشف النقاب عنه . فالايديولوجيون ليسوا بحاجة الى أوصياء يقفون الى جانبهم لتلقينهم الدرس : فهم في معظمهم بعيدون عن ان تكون لهم علاقة متخيّلة بممارستهم ويعرفون اكثر مما نعرف عن معنى ما يفعلون . وكما ان النظرية السياسية ينبغي ان تدخل مدرسة الحسّ السياسي الذي يبديه الممارسون ، كذلك ينبغي ان تُتعلم نظرية عن الايديولوجية من الايديولوجيين ، بغض النظر عن المحتوى السياسي لممارساتهم (كما ان « نقداً للعقل» يغض النظر عن محتوى المعارف التجريبي) . وعلى سبيل المثال فان « نقداً للعقل» السياسي يصنع عسله من « كفاحي » ومن « دفاتر السجن » على السواء . ولن يذعر من ملاحظة ان « غرامشي » وهتلر قد عثرا كلاهما ، وفي وقت واحد ، بالصندوقة السوداء (الأول بوصفه منظّراً ، بصيغة تجريدية ومن الدرجة الثانية ، والثاني بوصفه ممارساً وبالصيغة التي تكتب بها السيرة) . وفيما يتعلق بالزعيم النازي فقد حذّرنا « تريفور ـ روبر » من خطر استنتاج « خساسة احد الافراد الخلقية من انخفاض ذكائه[1] » . وهناك فصلان من « كفاحي » (المجلد الأول : ١٩٢٥ ، والمجلد الثاني ١٩٢٧) يحملان العنوانين « الايديولوجية والحزب » و« الايديولوجية والتنظيم » ، واجتماع « المبرمج » (الذي يحدد الأهداف) و«السياسي» (الذي يحقّقها) في شخص واحد يكمل في هتلر صورة ايديولوجي بين الايديولوجيين، تماماً بسبب السؤال العام الذي يطرح على كل ايديولوجي منطقي : « ما شروط القوة التي ينبغي ان تكتمل لفكرة من الأفكار كي تصبح هي نفسها قوة ؟ » (التوسّير) . ومن المعلوم ان مؤلف « كفاحي » كان مقتنعاً بأن « مشكلة مستقبل الأمة الالمانية هي مشكلة إفناء الماركسية » . ويضيف قائلاً : « ولم ار في سياسة التحالفات الالمانية المشؤومة سوى النتائج التي احدثها العمل التفكيكي لهذه العقيدة[2] » . وكانت هذه اطروحة ؛ احدى اطروحات الايديولوجية النازية (وهي ليست خاصة بها) . ولكن الايديولوجية ليست في الحق عملية وصل أطروحات بعضها إلى بعض ، ولا يكون وقف عقيدة بعقيدة أخرى . ومن المؤكد ان الايديولوجية النازية ما كانت لتنجح قط ، في المانيا ، في تفكيك أوصال العمل التفكيكي للماركسية

(١) انظر « هتلر ايديولوجياً » لـ « ايبرهارد جاكيل » (كليمان ـ ليفي ، ١٩٧٣) .
(٢) كفاحي ، ص ١٧١ ، (الطبعة الالمانية ، ميونخ ، ١٩٤٢) .

الالمانية ، لو أنها بقيت في حالة البرمجة ، ومن غير ان تصبح قوة منظمة ، اي من غير ان تحقق برنامج ايديولوجيتها . يقول هتلر المبرمج : « ان كل ايديولوجية ، حتى وإن كانت الف مرة صحيحة وذات ارفع نفع للبشرية ، سوف تبقى بلا معنى عملي لتشكيل حياة شعب ما دامت مبائها لم تغدُ راية لحركة كفاح [. . .] و« تبديل » تصوّر مثالي عـام ، بالغ الحقيقة ، مطابق لايديولوجية من الايديولوجيات ، في جماعة سياسية ذات ايمـان وكفاح محدد تحديداً واضحاً ، تتمتع بوحدة في الايمان وإرادة منظمة بشكل متين ، ذلكم هو أهم ما ينبغي تحقيقه ، إذ على حلّه السعيد وحده يتوقف امكان انتصار الفكرة[1] » . وإحترام عمل الايديولوجيين الذين نادراً ما يقومون ، بخلاف العلماء ، بعمـل جميل ، ذلكم هو القاعدة العلومية التي تصلح عربون استنكـاف (نظري) . وان نقـداً داخلياً لـ « الاصالة » السياسية ليصبّ حممه وراء « الخير » و« الشر » ، وبجانب ما هو خسيس وما هو شريف . ولن يكون متعالياً ولا أَسِفاً . بل ، ببساطة ، جافاً ومستسلماً للأسوأ .

٢) ويستتبع رفض الاختزالية رفض التطورية . وسيان عدم المحاسبة على الأخطاء باسم « الحقيقة » ورفض الماضي باسم الحاضر . ولأننا لسنا بالضبط في سياق الحقيقي ، فاننا لسنا كذلك في التاريخ ، إذ الحقيقة وحدها لها تاريخ . لنشرح .

ان قواعد بناء ايضاح حقيقي ، اي مبني بطريقة سوية ، عرضة لتحوّلات ثابتـة ، سواء اتخذت هذه الأخيرة شكل تطوّر (كلود برنار) أو ثورات متتابعة (توما كوهن) . وليس للايضاح العلمي من معنى إلا داخـل مضمار تحـديده التـاريخي ـ وبواسـطة هذا المضمار ـ من غير ان يكون المراد هنا ان يؤخذ في الحسبان طبيعة هذا المضمار الذي قد يكون اللعبة الحاسمة الضمنية التي تضمّ تحت « علومية » واحدة مجموع القواعد الخاصة بتكوين عصر من عصور الحقيقة (فوكو) ، أو قد يكون تأطيراً عملياً ـ ثقافياً تحدّده حالة الأجهزة المتوفرة (كانغويلهم) . وهذا المضمار اكثر بكثير من سياق شاءته الصدفة ، انه شرط منطقي ولازم . ولا وجود للحقيقي الا حيث يمكن حدوث تطوّر . وانه لعلمي كل ما لا يستطيع إلا ان يرتقي ويتقدم » (رينيه توم) . ولهذا فان العلم يعرف « انقطاعات » علومية تمثل نقاط لا رجوع اذا تجوورت لم يعد يعبّر كما كان يعبر قبلاً . ولا تسمح هذه

---

(١) نفسه ، ص ٤١٨ وما بعدها .

الانقطاعات ولا ريب بقسمة بسيطة بين الايديولوجية والعلم ، ويعود الى تاريخ العلوم ان يصوب تعقيدات تشابكها العملي ، من خلال مختلف « الايديولوجيات العلمية » مثلاً[1] .

ويحتفظ مفهوم الايديولوجية بكامل مشروعيته في حقل المعرفة ، لكن الايديولوجيات العملية ـ الاجتماعية التي على « العقل » السياسي معرفتها تتميز جذرياً من « الايديولوجيات العلمية » ، كالذرّويّة ، أو التحوليّة ، أو الحيويّة ، بأنها تتخذ مكانتها في تاريخ متراجع يشغل فيه الأصل بشكل مباشر كل لحظة من لحظاته . وتعرّض الايديولوجيات العلمية نفسها لحكم الحقيقة . وانها لخطب قابلة للرفض ومرفوضة تلك التي يبليها التاريخ والتي تختفي مع التقدّم العلمي . والمرحلة السابقة على تاريخ علم من العلوم لا تعيش بعده ، ولكن الوهم الجماعي ليس له قبل ولا بعد ؛ ولا وجهة نظر منتظرة في المستقبل يمكنه ان ينطلق منها ليرجع عن رأيه في نفسه . لقد كانت دراسة الجماجم لتحديد وظائف الدماغ التي قام بها « غال »[2] مثلاً علمياً ، ولم تعد سوى فضول : وهذا التدني في القيمة نهائي لا عودة عنه . وعلى العكس من ذلك فانه اذا كان من الممكن ان تعرف العقائد الدينية ، تحت وطأة المنافسة التاريخية ، عمليات كسوف ، أو إنحطاط ، أو عودة الى الازدهار ، فانها لا ترى قيمتها الجوهرية تبطل بمجيء حقيقة تالية لها . فتعاليم المسيح التي لم تنسخ تعاليم بوذا السابقة عليها ، لم تقلل منها تعاليم محمد اللاحقة لها . وانطلاقة العلوم في القرون الخمسة عشر الأخيرة لا تمنع البشرية ان تعتنق اليوم كما بالامس هذه العقائد الثلاث وغيرها . وتستغني الايديولوجية العلمية عن « أزِل وهمك فنتوءات الجمجمة لا تعني شيئاً ، واليك السبب » . والايديولوجية المسماة عملية ـ اجتماعية (بما في ذلك حين يكون عنوانها « علمية ») ذات طبيعة متمردة على التصحيحات التي من نوع : « أزِل وهمك فالنبي كان مختلاً ، والله لم يقل له شيئاً قط ، واليك براهيني » . وقد لا تكون هذه الوقاحة ملائمة نظرياً هنا . فدراسة الجماجم

---

(١) جورج كانغويلهم ، « الايديولوجية والعقلانية في تاريخ علوم الحياة » (باريس ، فران ، ١٩٧٧) . انظر القسم الأول « الايديولوجيات العلمية والطبية في القرن التاسع عشر » ، (ص ٣٣ ـ ٨١) .

(٢) طبيب الماني (١٧٥٨ ـ ١٨٢٨ م) ، كان استاذاً في فيينا ثم في باريس ، وهو مؤسس دراسة وظائف الدماغ وتحديد مناطقها فيه عن طريق دراسة الشكل الخارجي للمجمجمة . (المترجم) .

تنتمي كالقرآن الى منطقة اللاعلم . لكن الأولى واقع خطابي والثاني واقع مجتمعي . الأولى ناجمة عن نظام التفكير المنطقي ـ الذي قد يقع فيه خطأ والآخر عن نظام السلوك العملي ـ الذي ليس فيه سوى حالات ضلال . والخطأ فردي ، والضلالات (لا نستعمل الا بصيغة الجمع) جماعية . والضلالات لا تدحض ، لا عن طريق التجربة ولا عن طريق التفكير . ولـ « تقويمها » تنبغي « محاربتها » .

لقد عُرّف تاريخ العلوم بأنه « متحف » أخطاء الفكر البشري . وقد يكون من الممكن ، بطريقة ليست أقل خبثاً ، تعريف تاريخ المعتقدات بأنه « متحف » فظاعات التاريخ البشري ؛ ولكن ينبغي التدقيق على الفور : فلن يتمشّى في « متحف » الاخطاء سوى المؤرخين ، اي فئة خاصة جداً من المهووسين ؛ بينما « متحف » الفظاعات مفتوح للجمهور باستمرار . وهنا يكون في مكنة اول قادم ان يشعر أنه في عقر داره . وحين يخرج المرء من الخطأ النظري فانه لا يعود اليه قط . واما المعتقد الجماعي فانه يعود دائماً اليه لأنه لا يخرج منه . ومن هنا النظام المختلف تماماً لعمليات استعادة الماضي . وتاريخ العلوم من صميم العلم بوصفه رقياً ، ولكنه خارج على البحث العلمي . وتاريخ الايديولوجيات خارج على « الايديولوجية » بوصفها تكراراً ، ولكنه من صميم البحث السياسي . فالمعرفة تتمثل في إحدى الحالتين بان ننسى ؛ وفي الأخرى بأن نتذكر. وتاريخ المعتقدات المتزامن هو في الوقت نفسه تذكر لحاضر الاعتقاد ومختبر لفيزياء للاعتقاد . ولا يقتصر الأمر على بقائنا معاصرين لـ « الخرافات البالية » التي كان يستقريء منها « فونتنيل » التاريخ المخجل لأخطاء الفكر (انظر اذا كان هناك ما يخجل في المساجد يوم الجمعة ، وفي الكُنُس يوم السبت ، وفي الكنائس يوم الأحد ، وفي صحفنا طوال الاسبوع)، بل يتعداه الى أن علينا البحث في هذا الماضي عن مفاتيح معقولية حاضرنا . التي بها تتجه التواريخ المتعاقبة في اتجاهين متعاكسين . ففي الفكر النظري يستنير ما قبل بما بعد . وفي العقل السياسي يتم الأمر على العكس من ذلك . وفي الوقت الذي يبحث فيه تاريخ العلوم عن حقيقته في علم اللاهوت ، يجد تاريخ المعتقدات حقيقته في علم الأنساب .

وعليه لم تكن التطورية بالأمر المنذور للرفض بل للقلب (من غير أن ينهض المرء باعباء افتراضه المثالي ، افتراض زمن متساوق يتبع خطاً مستقيماً ، افتراض قد يكون

المستجيب بعض الشيء في تاريخ المجتمعات لهذا المدى الفكري الـذي تنتشر فيـه عبر تاريخ الأفكـار ارتقاءات عقـل له مـركز السيـادة) . وقد كـان « كلود برنـار » يقول : « الاسبقية في التسلسل الزمني دونية منطقية » . ولـو لم يكن من وجود للنـوافذ المـزيفة لأمكن ان يوضع نصب الأعين : « الاسبقية الايديولوجية سمو منطقي » . ولأن تكون الجماعات البشرية نظمت نفسها اول ما نظمت (في الحياة والموت) باسم مفاهيم العالم الدينية وبمعونتها (بـوجود رب شخصي او من دونـه) قبل ان تنتـظم (العيش والموت والقتل) باسم مفاهيم العالم العلمية وبمعونتها (سواء كانت ذات صلاحية موضوعية أو لم تكن) ، فذلك واقع لا سبيل الى دحضه . ولقد سبقت سلطة الدين في تسلسل الأزمنة سـلطة الفـكـر ؛ وفي النـظام الـكـلامي ، سـبق الـقـامـوس الـديني قـامـوس « الايديولوجيات » . فالبدائي ليس والحالة هذه أوّلياً . فـأعقد صيـغ « حياة الفكـر » تحتبس مبدأ فهم اكثر الصيغ بدائية ، لكن نظام التعاقب لا يصلح هنا معبراً من الأوليّ الى المعـدّ المشغول . ولا تعـدو فرضيـة « هيغل » بـأن « اقدم الفلسفـات هي اكثرهـا تجريداً ، واقلها توسيعاً وغنى وعمقاً » ان تكون حقيقة خـالصة في مضمـار الصياغـات الرمزية . بل قد يظهر ان الصيغة الأولية هي التي تحفظ وتتضمن الصيغ المتأخرة عنها ، وان البـدايـة تجمـع في ذاتهـا كـل مـا يلحق بهـا . وتشـريـح الـدين مفتـاح تشـريـح « الايديولـوجية » ، ومعلوم ان ليس الـدين هو الـذي يحاكي « الايـديولـوجية » ، بـل العكس الصحيح . وقد استطعنا ان نرى الى اي تدهورات وتقهقرات سحرية خضعت الآلية الإدراكية الخاصة باللاهوت المسيحي في فكرنا السياسي «الحديث» الأكثر رواجاً .

الفصل الثاني

ماضي وَهْمٍ

١ ـ أصل الكلمة

٢ ـ إنجاز ماركس

١ ـ أصل الكلمة

بدأ تكوين المدرك بتحويمة كلمة . وليس في الأمر هنا إلا ما هو مبتذل . وفي تاريخ العلوم تكاد تكون الاستعاضة هي القاعدة . فقد نقل « لامارك »[١] مفهوم « الوسط » الخاص بميكانيكا « نيوتن » الى البيولوجيا ؛ واستعار « داروين » فكرة « الانتخاب الطبيعي » من « مالتوس »[٢] الذي استعاره هو نفسه من مربي المواشي والبسانيين ؛ واستعار « دركهايم »[٣] فكرة « قسمة العمل » من علم وظائف الجسم الذي كان هو نفسه قد استعارها من « آدم سميث »[٤] . وأخذ ماركس خيره ، وربما من دون أن يدري ، من « ديستوت دو تراسي »[٥] (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦ م) . وان قلب المعنى ليلفت

---

(١) عالم طبيعيات فرنسي (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩ م) ، اهتم اول ما اهتم بعلم النبات ، ثم عيّن استاذاً للحيوانات غير الفقارية (١٧٩٣ م) فالف عدة مؤلفات فيها . وهو اول من أعد النظرية الوضعية لتطور الكائنات الحية . (المترجم) .

(٢) اقتصادي انكليزي (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤ م) كان اول امره كاهناً انغليكانياً . وتستند نظريته في الاقتصاد الى ان السكان يتزايدون (حسب متوالية هندسية) بأسرع مما تنمو المواد الغذائية (حسب متوالية حسابية) مما يحدث خللاً يقود البشرية الى المجاعة . (المترجم) .

(٣) عالم اجتماع فرنسي (١٨٥٨ ـ ١٩١٧ م) نشد من وراء دراسة المجتمعات والقوانين التي تحكمها القاعدة المتينة لانشاء علم في الممارسات الاخلاقية والتقاليد . وقد اكد خصوصية الاحداث الاجتماعية بالنسبة الى الظواهر العضوية أو النفسانية (الفردية) وعرّفها بأنها « طرق تصرّف وتفكير وشعور ، خارجة عن نطاق الفرد ، تتمتع بسلطة قسرية بها تفرض نفسها عليه » . (المترجم) .

(٤) فيلسوف واقتصادي اسكتلندي (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠ م) اقام زمناً في فرنسا واتصل باقتصادييها ثم نشر كتابه « ابحاث في طبيعة ثروة الامم وأسبابها » (١٧٧٦ م) ، وهو اول بحث كبير في الرسأمالية الليبرالية . وإذ كان يرى ان العمل مصدر كل ثروة والمقياس الحقيقي للقيمة التبادلية للأشياء، فقد اكد ان قسمته وتطوير الصناعة يشجعان على تنامي الانتاج . والتبادل الحر والمنافسة هما في رأيه المبدآن الاساسيان للسياسة الاقتصادية . (المترجم) .

(٥) فيلسوف فرنسي (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦ م) ، زعيم الايديولوجيين وعضو في لجنة التعليم العام زمن حكومة المديرين . وهو

النظر اكثر مما يلفته تحويره، لأن الكلمة لا تجد نقطة تطابقها وقد زحلت من « طريقة » للدراسة الى « موضوع » للدراسة وحسب ، بل تجد محتواها وقد انعكس . فـ « علم الافكار » ـ وهو مقولة نقدية تقريظية ـ ينقلب الى شعار « للأفكار المضادة للعلم » ـ وهو مقولة جدالية تجريحية . ومن المسلّم به ان أجود المدركات تستمد من الاستخدام العلمي لمفاهيم كانت في البدء « ايديولوجية » . ولسوف يلحظ هنا تدّرج شكلي معاكس . فالمدركات ، مثل الاولاد ، تنتمي الى الذين يجعلونها أجود . والاحتياز الماركسي لهذا المدرك أمر مكتسب لا نزاع فيه ، واما تحسينه فأقل تأكّداً . ولسوف نتسلى ، في اثناء ذلك ، بهذه الدعابة النابعة من قاموس المفردات : انه بقلب المعنى التاريخي الحقيقي لكلمة من الكلمات يتأتى لهذه الكلمة ان تفيد ، في النظرية ـ الأم ، انعكاس الواقع التاريخي على شاشة الضمائر . ومن الممكن ايضاً أن تُرى في هذا اللبس الضئيل الصورة المسبقة لسوء تفاهم ضخم .

«ايديولوجية»: لقد عُمّدت اللفظة الجديدة في آب (اغسطس) من عام ١٧٩٨ م، في مسابك « المعهد الوطني» ، في المذكرة الثالثة من « مذكرات عن ملكة التفكير» نشرت بعد قراءة علنية في الثاني من شهر فلوريال من العام الرابع[1] . ولسوف يعاودها « ديستوت » ، بوصفه استاذاً في « المعهد » ، في السابع والعشرين من ايار (مايو) ١٧٩٩ م في بحثه « مقال في بعض مسائل « الايديولوجية » المتضمن برهاناً جديداً على اننا مدينون بمعرفة الجسد إلى الاحساس بالمقاومة ، وعلى ان من غير الممكن ان يكون لحكمنا من فعل قبل هذه المعرفة ، نظراً لانعدام قدرتنا على تمييز مدركاتنا الحسية المتوالية بعضها من بعض». ولسوف يظهر بعد ذلك عمل «كورسييه» الرئيسي ، عام ١٨٠١م، حاملاً عنوان «عناصر الايديولوجية» (كذا) ، وموزعاً زمنياً ، في خمسة اقسام ، حتى عام ١٨١٥ م . القسم الأول : « الايديولوجية بحذافيرها » . ويتبعه ، « لأن علم الافكار يتضمن علم التعبير عنها واستنباطها » (المقدمة ، ص ٥) ، «نحوٌ عام »

يرى ان حساسيتنا (وبماذجها الجوهرية هي : الشعور والتذكر واطلاق الاحكام والارادة) تعلمنا بوجودنا الخاص ، كما تعلمنا بوجود العالم الخارجي عن طريق الاحساس بالجهد اللازم لقهر المقاومات المادية ؛ ويرى كذلك ان هذه الحساسية هي مصدر افكارنا العامة وأحكامنا . (المترجم) .

(١) انظر مقدمة « هنري غوبيه » التاريخية للطبعة الثانية (ڤران ، ١٩٧٠) من كتاب « العناصر » .

(١٨٠٣ م) و« منطق » (١٨٠٥ م) . وأخيراً « مقالة في الارادة ونتائجها » (١٨١٥) .

ولن نرسم هنا ، لذاته ، تاريخ « الايديولوجيين » الذي يوزعه « پيكاڤيه »[1] على ثلاثة اجيال ، وان كان الثاني منها (« كابانيس »[2] و« دونو »[3] و« ديستوت ») يبدو وحده المضطلع تماماً بهذه التسمية (مع ان « ديستوت » كان يفضل ان يسمى « ايديولوجياً ») . ولنشر اولاً الى أن كثيرين كانوا اطباء ومستشرقين وفيزيائيين وكيمائيين وعلماء طبيعيات، وباختصار علماء ممارسين « ڤولني »[4] و« كابانيس » و« پنيل »[5] وأن مشروعهم كان يتمثل بالتحديد في رفع «العلوم الاخلاقية والسياسية الى مرتبة العلوم الفيزيائية والطبيعية»[6]. ولكن حالفهم سوء الطالع، أي الشجاعة، في ان يشاركوا بنصيب فعّال، بوصفهم منظِّمين ومشرّعين ومربين، في الحياة السياسية ذلك الزمان. الأمر الذي أكسبنا نحن قواعد تعليمنا العلمي الحديث (كان هناك، علاوة على «المعهد» الذي ابتدعوا شعبته الثانية، أو «اكاديمية» العلوم الاخلاقية والسياسية، «المدارس» المركزية، ودور المعلمين، والپوليتكنيك)؛ وأكسبهم هم أسوأ المصائر بعد موتهم. لا لأنه ليس في الإمكان الاعتراف لهم ببعض الخلف والمدافعين، ومنهم «سان سيمون» و«كونت» و«تين»، ناهيك عن «شوبنهور». لكن نابوليون

---

(١) بحاثة وفيلسوف فرنسي (١٨٥١ ـ ١٩٢١ م) اشتهر باعماله في التاريخ وفلسفة الشك ، وبكتابه « الايديولوجيون الفرنسيون » (١٨٩٠ م) و« التاريخ العام والمقارن لفلسفات القرون الوسطى » (١٩٠٥ م) . (المترجم) .

(٢) طبيب وفيلسوف فرنسي (١٧٥٧ ـ ١٨٠٨ م) اشترك بشكل نشط في الحياة السياسية ، وساعد بونابرت في الوصول الى السلطة ، لكنه تجرأ بعد ذلك على التنكر له . يؤكد في كتابه « العلاقات بين البدني والخلقي » ضرورة الحاق دراسة الوقائع النفسانية بعلم وظائف الاعضاء ، واجداً في الغريزة رابطاً بين العالم العضوي ، والعالم الفكري . (المترجم) .

(٣) سياسي ومؤرخ فرنسي (١٧٦١ ـ ١٨٤٠ م) ، عين حافظاً لأرشيف فرنسا من ١٨٠٧ الى ١٨١٥ م ، ثم استاذاً للتاريخ في الكوليج دو فرانس عام ١٨١٩ م ، وله من الكتب « يوميات العلماء » ، و« مؤرخو فرنسا » ، و« تاريخ فرنسا الادبي » . (المترجم) .

(٤) فيلسوف وكاتب فرنسي (١٧٥٧ ـ ١٨٢٠ م) ذهب بعد دراسات في الحقوق والطب الى الشرق الأدنى ، وعرف لدى عودته بكتابه « رحلة الى مصر وسوريا » (١٨٧٨ م) . ويمكن اعتباره ، بفضل اعماله الأخرى ، العالم الاخلاقي والاجتماعي لزمرة الايديولوجيين . (المترجم) .

(٥) طبيب فرنسي (١٧٤٥ ـ ١٨٢٦ م) اهتم بصورةخاصة بدراسة الامراض العقلية ، وكان له الفضل في ابطال الطرق العلاجية القاسية التي كان يخضع لها المجانين . والعالم مدين له على الأخص بكتاب « مقالة طبية ـ فلسفية عن الجنون العقلي أو الهوس » (١٨٠١ م) (المترجم) .

(٦) المراجع هنا هي، بالفرنسية ، أطروحة پيكاڤيه (ألكان ، ١٨٩١) ، وبالايطالية ، كتاب سيرجيو موراڤيا « ايل ترامونتو دليِّلمينسمو » (باري ، لاترزا ، ١٩٦٨ م) . ولم نستطع التنقيب عما يفيد بحثنا إلا في الكتاب الأول .

انتصر بالإجمال. فقد اتبع الخلف الجامعي بشكل صحيح تعاليم الامبراطور المهموسة الى المعلم الأكبر «فونتان»: «ليكن حاضراً ما هو وضعي...، ملوكي...، ولتغب الترّهات الماورائية...، الايديولوجية».

وإذ كان الايديولوجيون الابناء الروحيين للموسوعيين، وتلامذة لـ « كونديّاك »، وماديين مختارين، ومفكرين احراراً، ووضعيين طليعيين، وذوي تفكير عملي يدفع (الى الاختبار و« التطبيق »، فانهم لم يكونوا ينفكون عن التهكم على الترهات الماورائية، أو « الايديولوجية »، كما قد يقال اليوم تنويهاً بالتضليل الامبراطوري. فلقد كانوا يعملون جميعاً في الاتجاه الوضعي، وكان « ديستوت » ينصح قراءه قائلاً: « اصدقائي الشباب، أحذروا من الشعراء ومن الفلاسفة الذين يفكرون مثلهم بوحي من خيالهم لا بوحي من الوقائع ». وهو يشير بتواضع الى ان اللفظ الجديد الذي استخدمه « يفيد العمل الذي يجب القيام به، لا العلم الذي ينبغي ان ينتج عن هذا العمل »؛ وانه « لا يفترض شيئاً مما هو مريب ومجهول ولا يثير في الخاطر اية فكرة سببية »، على النقيض من « الميتافيزيقا » التي تبحث في طبيعة الكائنات، و« البسيكولوجيا » - وهي « كلمة تعني علم النفس » و« تفترض في الظاهر معرفة بهذا الكائن لا تدَّعون بالطبع أنكم تملكونها »[1]. وستكون النتيجة تفضيل « ايديولوجية » - وهي لفظة شاملة غير مخصَّصة - عليهما « للدلالة على هذا العلم الخاص بتوليد الافكار » الذي لن يتوسّل في الدرجة الأولى غير تحليل الاحاسيس. ولسوف يكون من شأن هذه الوضعية التي تتحلى بها الايديولوجية ان تحلّها في المرتبة الأولى للعلوم الطبيعية، بصفّ علم في وظائف الاعضاء وعلى نقيض كل علم يبحث في الدين.

وعلى الرغم من ان « ديستوت » كان احد السادة الليبراليين، ومندوباً في « الهيئة العامة »، وعقيداً في سلاح المشاة، واحد الناجين من الموت تحت عجلات آخر الطنابر، وترميدورياً فاعلاً في عهد حكومية المديرين وحكومة القناصل، فانه ظل، كما

---

(١) « مذكرة عن ملكة التفكير » من مجموعة « مذكرات المعهد الوطني للعلوم والفنون للعام الرابع من قيام الجمهورية (آب « اغسطس » ١٧٩٨ م)، ص ٣٢٢ - ٣٢٤.

ظل اصدقاؤه ، جمهورياً في عهد الامبراطورية . وقد رأى نابليون في هؤلاء المفكرين الأقوياء، على الرغم من اعتدالهم ووقوفهم ضد اليعاقبة، جرثومة معارضة خطرة. فما كفاه طردهم من الهيئة المكلّفة مناقشة مشاريع القوانين، ثم إلغاء «درس» العلوم الاخلاقية والسياسية ، ومنع صحيفتهم ، « العشرية الفلسفية » ، من الصدور في آخر المطاف (١٨٠٧م) . ولقد سارع مبتدع الحكم بالرأي الى جعل الناس يرون فيهم جرد حمقى ، وهكذا بدأت ملاشاة الايديولوجيين الايديولوجيةُ . وإذ كان « شاتروبريان » متملّقاً فعّالاً فقد ضبط في كتابه « عبقرية المسيحية » نغمة الازدراء الرسمي التي ما لبثت ان أدّتها جوقة الرجعية الكاثوليكية والملكية . وغيّبت روحانية الدولة ، يساعدها « روايية ـ كولار »[١] و« ڤيكتور كوزان »[٢] ، مع « سانت بوف » في وضعية حارس الجناح ، لمدة قرن تقريباً في زوايا النسيان ورثة أجود أنواع الماديّة الفرنسية ، وعلى ظهورهم الدمغة التي لفّقها لم ألدّ اعدائهم ، نابليون : صاحب أوهام ، ما ورائي ، متفيهق. واحتفظت « الايديولوجية » بحق المواطنية بوصفها « تجريداً لا يرتكز على شيء حقيقي ولا يفضي الى شيء عملي » . ولسوف لا يحدد « ليتريه » نفسه ، على الرغم من صلات النسب الفلسفية التي تجمعه بالمنبوذين ، معنى الايديولوجية والالفاظ التابعة لها إلا من خلال خصومها ، ناسياً الاشارة الى مبتدع الكلمة .

وفي هذا المد والجزر من الجحود هناك صخرة : « ستاندال » . العينة الوحيدة للايديولوجي التي حفظها الخلف حقاً ، ولكن مع اغفال شميلته التي طالما أعلنها طوال حياته ، بخلاف ما عليه الرأي . فما ان حصل « بايل »[٣] على الجائزة الأولى في الرياضيات في مدرسة « غرونوبل » المركزية ، وأبعد من الجيش ، وصبا لأن يكون فيلسوفاً ، حتى « انعتق من ربقة روسّو » بممارسة مستمرة لمؤسس المدارس المركزية ، الى حد انه اعتبر نفسه هو بالذات نوعاً من هاوٍ من هواة الايديولوجية ، وتلميذاً لا يتمتع

---

(١) سياسي وفيلسوف فرنسي (١٧٦٣ ـ ١٨٤٥ م) شارك بين ١٧٩٧ و١٨٠٣ م في المجلس السري الملكي الذي كان يناصر منذ ذلك الحين قيام ملكية دستورية . وقد بسط ، بوصفه صباً للايديولوجيين ، فلسفة روحانية كان لها تأثير كبير في ڤيكتور كوزان . (المترجم) .

(٢) فيلسوف فرنسي (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧ م) كان وزيراً للتعليم في حكومة « تيير » عام ١٨٤٠ م . ويمكن اعتباره مؤسس الانتقائية الروحانية وتاريخ الفلسفة . (المترجم) .

(٣) الاسم الاصلي لـ « ستاندال » . (المترجم) .

بكثير من الاهلية . فكتابه « في الحب » (١٨٨٢ م) اشتهر بأنه « بحث في الايديولوجية » ـ ومن هنا كان انحيازه الى البرودة في الوصف والتحليل. ومن هنا كان كذلك الفشل التام (خمسة عشر قارئاً في عشر سنوات) لكتابه « فسيولوجية الحب » . وينسب « ستاندال » باستمرار الى « ديستوت » شغفه بما هو « طبيعي » ، وتقزّزه مما هو مصطنع وزائف ، أو من الهذر ، أو من الخطابة المجردة (كل ما يدعى في عام ١٩٨٠ : ايديولوجية) ، وخشونته الصاقلة ، وشيئاً لا يذكر من الوقاحة[1] . وها هو يسجل مثلاً عام ١٨٠٦ : « لقد كان لهذا الرجل أعظم التأثير في نفسي وانجعه شفاء لها منذ سنة »[2] . وفي « ذكريات التبجّح » : « في عام ١٨١٧ جاء الرجل الذي اعجبت به اكثر من كل الناس بسبب كتاباته ، الوحيد الذي احدث ثورة لدي ، السيد الكونت دوتراسي ، يزورني في « فندق ايطاليا » بساحة « فاڤار » . فما دهشت قط من قبل كما دهشت . ولقد كنت اتعشق منذ اثنتي عشرة سنة « ايديولوجية » هذا الرجل الذي سيغدو شهيراً ذات يوم . . .[3] » .

انه تكهن خاطيء ويا للأسف : لقد حجبت شهرة الاختراع المخترع . وإذ كان مشروع « الايديولوجية » حليف الثورة الفرنسية فقد ولد وترعرع معها ، ولكن منفّذي وصيته تركوا جثته في ايدي خصومه ، الرومنطيقيين والصوفيين . ووقّع ماركس الشاب على موته الثاني وهو ينبش قبره ، ولكن بالمقلوب ، بوصفه شعراً فلسفياً . وعلى هذا النحو اضافت « الدعاوة الرجعية » لذلك العهد مغفّلاً آخر الى المعسكر الثوري . « افتروا ، افتروا ، فلسوف يبقى مع ذلك شيء ما » . ولا يعني هذا ان ماركس لم يستشهد بـ « ديستوت » او يناقشه احياناً ، وان بتسامح متعجرف ، فاسمه يظهر في دفاتره الباريسية ، وفي « غرندريس » ، وفي امكنة من « رأس المال » ؛ لكن من المسلّم به انه لم يتفحص « الايديولوجية بمعناها الصحيح » ، لأنه لا يشير قط الا إلى « بحث في الارادة ونتائجها » الصادر عام ١٨٢٦ م (القسمان الرابع والخامس من « العناصر ») ،

---

(١) « تاريخ التصوير في ايطاليا » ، الكتاب الثالث ، ص ٦٦ : « ان بحثاً في الايديولوجية لهو وقاحة : اتعتقدون اذن انني لا افكر جيداً ؟ » .

(٢) مذكرات عام ١٨٠٦ ، (پلياد) ، « الأعمال الحميمة » ، ص ٧٩٠ .

(٣) پلياد ، « الأعمال الحميمة » ، ص ١٤١٠ .

وعلى الأخص الى نتاجه الأخير ، « بحث في الاقتصاد السياسي » (١٨٢٣ م) .
والدليل هذا اللبس : لقد سمي صاحبنا الكونت وعضو الهيئة التشريعية العليا في فرنسا بنبرة جهورية وبسخاء في « الايديولوجية الألمانية » ، ولكن بوصفه محلّلاً للمُلْكية ، لوضعه في مقابل « شترنر »[1] ، لا على انه ابو« الايديولوجية »[2] ، افتراض : لقد كانت المجلدات الأولى التي اخرجها « ديستوت » قد نفدت او لم يكن ممكناً العثور عليها في باريس حوالي ١٨٤٤ ـ ١٨٤٨ م ، حين أعِدّ « الى الابد » مصطلح الايديولوجية « العلمي » بقلم مهاجر الماني نكرة قاطن في شارع « ڤانو » ، ومنهمك جداً من جهة أخرى في تصفّح ادب شخص يدعى « هنري بايل » ، وهو ايديولوجي هاوٍ ومحلل سياسي عبقري ، مات بسكتة دماغية عام ١٨٤٢ م .

٢ ـ إنجاز ماركس

ان معاينة طريق الرحلة التي اتبعتها الايولوجية (المحاور والمفترقات) في الأجهزة الماركسية تضطر المرء الى نوع من تبسيط تخطيطي ، لا للتخفف من سؤال نظري مضجّر ، وانما لأن الرحلة نفسها ذات تبسيط تخطيطي مذهل . وتتجلى البساطة في النصوص ـ التي تسير في خط مستقيم من ١٨٤٢ م حتى ١٨٩٣ م ـ المتعلقة بالرسائل الأولى ، من ماركس الى « روج »[3] الى آخر رسائل انغلز الى « كونراد شميت » و« فرانز مهرنغ »[4] ، المخصصة لـ « تصحيح » ، أو لإدخال بعض التعقيد على التبسيطية المرتبطة مسبقاً بالادراك المادي لـ « النجاعة التاريخية » للايديولوجيات . وينبغي فهم

---

(١) فيلسوف الماني (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦ م) . اهم مؤلفاته « الفذّ وملكيته » وهو نقد لليبرالية السياسية والاجتماعية والبشرية . (المترجم) .

(٢) انظر على الأخص الحاشية الطويلة لرأس المال ، الكتاب الثاني ، ٢ ، المقطع الثالث ، حيث ذُكر « ديستوت » بشكل تهكمي بوصفه « مؤلفاً بارزاً ، وعضواً في معهد فرنسا وجمعية فيلادلفيا الفلسفية ، ونوراً ، الى حد ما ، بين الاقتصاديين العوامّ » ، (پلياد ٢ ، ص ٨٠٨ ـ ٨٠٩) .

(٣) سياسي ومفكر ألماني (١٨٠٢ ـ ١٨٨٠ م) ، مؤسس « حوليات هالّ » جريدة اليسار الهيغيلي . وإذ لجأ الى فرنسا فقد نشر مع ماركس « الحوليات الفرنسية الالمانية » . وحين نفي الى انكلترا بعد ان كان نائباً في برلمان فرانكفورت ، غدا من انصار سياسة بيسمارك . (المترجم) .

(٤) سياسي الماني (١٨٤٦ ـ ١٩١٩م) انخرط في الحزب الشيوعي الالماني بعد أن كان عضواً في الجناح اليساري من الحزب الاشتراكي الديمقراطي . من مؤلفاته « تاريخ الاشتراكية الديمقراطية الالمانية » (١٨٩٧ـ١٨٩٨م) . (المترجم) .

هذه البساطة دون خبث . كما افصحت وكررت واوضحت هي بنفسها ، دون إضافة اجنبية ولا قراءة تشخيصية . وليس ممنوعاً الافتراض بأن انغلز ، احد مؤلفي « الايديولوجية الالمانية » ، كان يفهم خيراً منا نيّات القرار « الماركسي » ومرتقباته . وقد رواها بالتفصيل من خلال هذا السرد المنطقي الرائع الذي ينتمي شطر منه الى فن السيرة والشطر الآخر الى الفن الملحمي ، والذي عنوانه « لودفيغ فيورباخ[1] ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » (١٨٨٨ م) . ويبيّن فيه انغلز كيف ان مجرد كتابة « الايديولوجية الألمانية » ـ قبل ذلك باربعين عاماً ـ اتاحت لهما بلوغ « هدفنا الرئيسي ، بل رؤ ية ما في انفسنا بوضوح » . وسوف تتيح خلاصته لنا نحن ان نبلغ هدفنا وهو ان نرى بجلاء تكوين وهم من الاوهام . فكل الأمر مستودع هنا : نسب وحمل وشهادة ميلاد . فالاعتراف بعبقرية الخطيطة الاجمالية ، وتذوق الرهافة النفسانية والاجتماعية البالغة لتحليلات ماركس الشاب التي لم تتناول فقط نظريي العصر بل تناولت كذلك الميكانيكية المجهولة العمر للمثالية النظرية ، وبالاختصار دعوة الكلاب الحية التي هي نحن الى حد ادنى من الحشمة في تشريح الأسود الميتة ، كل ذلك لن يمنع من الافضاء ، في نهاية النهايات وبكل اتزان ، الى أسى من نوع : « لقد كان ذلك اذن اشد حماقة مما بدا » .

الاطار ، منذ البدء : ان مفهوم الايديولوجية الحديث ليطفو تحت افق تسوية حسابات قديمة العهد ، بنفقات غير متوقّعة لعمل جدالي ، بوصفها رهناً على مبارزة في مضمار مقفل : مضمار ماركس وانغلز اللذين اخذا على عاتقهما في بروكسيل عام ١٨٤٥م « ان يعملا معاً لاستخراج التناقض القائم بين طريقتنا في الرؤ ية والتصور الايديولوجي للفلسفة الالمانية » : في الواقع « تسوية حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق » ـ معرفة هيغل وخلفائه . ولم ينتج التصور لذاته ، بالاحالة على موضوع من المواضيع لم يزل مهملاً ، في مسيرة عمل تصوري أو مستقل « غير نفعي » . لقد جاء

---

(١) فيلسوف الماني (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢ م) كان في اول امره تلميذاً لهيغل ثم انفصل عنه منذ عام ١٨٣٠ م حين كتب « آراء في موت الخلود » الذي قاد بالتدريج الخلود الشخصي ، بانكاره له ، الى الالحاد . وقد بدا منذ ذلك الوقت مفكراً ثورياً ، وتحالف مع « الهيغليين الشباب » ، ثم نشر مؤلفه الاساسي « جوهر المسيحية » (١٨٤١ م) الذي اكد فيه ان الله (وصفاته : المعرفة والرحمة والمشيئة) ليس إلا جوهر الانسان (بوصفه كائناً نوعياً) المجسّم ، معتبرا التبعية الدينية لحظة من تاريخ البشر ضرورية ولكنها ينبغي ان تُتجاوز . وانسانية فيورباخ الملحدة (والمادية) تفسر بصورة عامة في ضوء الاعمال النقدية التي اجراها عليها ماركس وانغلز . (المترجم) .

يملأ خانة من رقعة اللعبة التي لم يبتدعها ماركس ، ولا أعاد تشكيلها ، وانما تلقاها بالهيئة التي شاءها لها هيغل وهو يقصّها . ويقوم موضع الايديولوجية عنده مقام مدخل الى التعريف . وانعكاس الايمان بـ « الفكرة » المطلقة (انعكاساً حرفياً) يفرج عن منطق للفكرة بوصفها خداعاً مطلقاً . فما ان يتخذ موضوع جديد له مكاناً حتى يغيّر فاعل قديم مكانه ويرى السبب نفسَه وقد اصبح نتيجة. فالطريقة الجدلية الهيغلية تنقلب رأساً على عقب ، وتتبع الايديولوجية حركتها ، ولا تعود سوى النتيجة المحققة لهذه الحركة . « والجدلية عند هيغل هي « الفكرة مطوِّرةً ذاتها »[1] . وسوف تكون الجدلية عند ماركس هي الواقعي متطوراً الى فكرة ، وفكرة الواقعي مطوِّرةً . ولقد كان التاريخ الهيغلي محاكاة للحركة الذاتية لـ « الفكرة » ، ولسوف تكون الفكرة الماركسية محاكاة للحركة الذاتية للتاريخ . فالارض قائمة في السماء ، والعكس بالعكس . الى آخر ما هناك . ولسوف يكون تكرار التدحرج ، المؤخِّرة من فوق الرأس ، مصدر اهانة نظراً لسذاجته ، ولكن « المؤسسين » جعلوا منه شعارهم منذ البداية حتى النهاية . ماركس ، عام ١٨٤٥ : « يجعل الايديولوجيون (رجال الدين والقانونيون والسياسيون والاخلاقيون) كل رأسهم الى اسفل » ـ لنسقطهم من عاليهم فتصبح حقيقة كل شيء سهلة المنال . أو : « انها عنده [هيغل] تمشي على رأسها ؛ ويكفي ان يعاد وضعها على قدميها ليُرى لها وجه معقول تماماً » . أهو مجاز ؟ لا : استدلال . ولن يعدل ماركس عنه « قط » ، بل سيعود الى اللازمة في خاتمته للطبعة الالمانية الثانية من « رأس المال » (١٨٧٣ م) : « لا يختلف نهجي الجدلي في الأساس فقط عن النهج الهيغلي ، وإنما هو نقيضه الحقيقي . فحركة التفكير عند هيغل ، وهو يجسدها باسم « الفكرة » ، هي خالق الواقع الذي ليس سوى انعكاس لحركة ما هو واقعي ، منقولاً ، ومغيَّراً موضعه ، الى دماغ الانسان » . وانغلز في نهاية المطاف : « كان عكساً ايديولوجياً تنبغي ازالته . ولقد جدّدنا فهمنا لخواطر دماغنا من الوجهة المادية ، بوصفها انعكاسات للأشياء ، بدلاً من اعتبار الأشياء الحقيقية انعكاسات لهذه الدرجة أو تلك من درجات « الفكرة » المطلقة »[2] . وقد سبق ان قيل ان الصحيح النقيض هو الشيء نفسه معكوساً. وانها

---

(١) انغلز ، « لودفيغ فيورباخ » ، ص ٤٤

(٢) نفسه .

لفسيولوجية اخرى ، ولكنها التشريحية نفسها . فالخلية الأولية لنسيج ايديولوجي تظل هي الـ « فكرة » بوصفها « شكلاً من اشكال الوجدان » ، أو تجريداً ذهنياً ، أو « نتاج تفكير » (« ما يقوله الناس ، ويتخيلونه، ويتصورونه ») . ووجهة النظر المادية تتخذ موقعاً بـ « إرشاد » هيغلي . ونادراً ما كان يُرى قدر أقل من الخيال العلمي في معهد علم « جديد » . أو قدر اكبر من الاستمرارية وسط « انقطاع معرفي» . اما فوق الحقل المسمى « ايديولوجية » ، وضمنه ، فالثورة الماركسية تعتمد محافظة مستنيرة .

وتعتمد قبل كل شيء تراتبية نظرية تماماً . ولنلاحظ بالفعل ان الكوكب « ايديولوجية » يظهر من الأصل في فلك « المعرفة » ، بوصفه التلازم السلبي « للتطابق بين العقل والإدراك » . ولسوف تستمد الايديولوجية وظيفتها ونظامها من علاقتها الأولية بالمعرفة الحقيقية ، او بالنظرية . ولقد اقام هذا الوضع في البداية ، بمعارضة أولية هي سهم التأشير ، اتجاهاً الزامياً . وما ان تتبلور الايديولوجية حتى تتحول باتجاه مبحث في نقد العلوم ، لا باتجاه علم في التطبيق العلمي . فماركس لا يواجه « عالم الأفكار » بوصفه مؤرخاً ، او عالم اعراق ، أو إناسياً ، بل بوصفه فيلسوفاً . وعلى هذا فان الايديولوجية ستسجل درجة دنيا من المعرفة ، لا شكلاً من اشكال السلوك . ومجلى من مجالي اللاثقافة (العلمية) ، لا ظاهرة ثقافة (برسم الملاحظة علمياً) . انها ستسجل كرامة ، قبل ان تسجل واقعاً . ولسوف تتفاقم في التقليد الماركسي تلك العادة المتمثلة في الدلالة بالموصوف على منطقة من عدم المعرفة بأكثر من دلالتها على حقل تصرّفات . ولربما كنا لا نزال ندفع ، في هذا الصدد ، ثمن البون الزمني بين ماركس ـ المؤرخ في مرحلة النضج ـ خبيراً في إدراك التشابكات القائمة بين ما هو خيالي وما هو فعلي بكثير من الواقعية (انظر « الثامن عشر من شهر برومير » ، مثلاً) ـ والمنظّر ـ الناقد الشاب الذي كانه قبل ذلك ، مدفوعاً بالواجب المهني الى اكتشاف اخطاء الفكر البشري غير الملحوظة . ولما كان تحمّل النظم الادراكية أسهل من تحمّل اللطائف الوصفية فقد ورثنا بالطبع نموذج ناقد العلوم ، لا مَثَل الصحافي (على الرغم من امكان العثور على ثروات نظرية في الملاحظات المحسوسة اكثر بكثير مما في عملية التركيب المجردة) . وبالنسبة الى صانع الايديولوجية بوصفها مقولة تشبه جراباً يتسع لكل شيء ، يزيل مبدأ التفسير الرديء منذ البداية الحدث الاجتماعي المراد تفسيره ، وكأنه الشرك المستخدم لإبطال

الاعيب اللامنطق في الأشياء عن طريق العقل .

ولسوف يجد المؤرخ الذي عليه مثلاً أن يعيد بناء المنطق الداخلي لاحدى « غزوات الاستيلاء » امام هذا « الواقع » : لقد انحلت امبراطورية « الأزتيك » عسكرياً على يد خمسمائة وثمانية جنود اسبانيين وعشرة جياد ، مما استتبع الانهيار شبه الفوري لاحدى اكثر حضارات العالم تطوراً . وعندها سيكون لزاماً عليه النظر بجديّة الى تصويرات المكسيكيين القدامى اللاهوتية ، ولن ينتهي امره مع « كوتيز الكواتل »[1] بمجرد تسجيله في سجل الوعي الخاطيء . ولأن يوافق العام ١٥١٩ م في التقويم الفلكي الازتيكي تاريخ عودة الاله التولتيكي القديم جالباً نهاية العالم من الشرق ، فان هذه المصادفة السيئة ليست قابلة للتحوّل الى لا حقيقة . ولأن يكون القائد الاسباني «كورتيس» قد تمكّن من تصوير « كويتز الكواتل » و« الاسبانيين » فوق جيادهم على انهم آلهة احياء ، فان هذه الترهات لا يمكن ان يطعن فيها المؤرخ كمفاهيم مجردة ، أو مدركات زائفة ، او اضاليل ، لمجرد أنه كانت لها آثار عملية « حاسمة » في هذا الحقل الخاص بالظواهر الذي هو حقله . وهذا يكفي لمنحها فائدة نظرية بذاتها وفي ذاتها ، منذ اللحظة التي يتعلق فيها الامر بمعرفة كيف يسير تاريخ البشر ، لا بمعرفة كيف ينبغي ان تسير « المعرفة » . والطعن في المظاهر لفهم العالم يعني طفولة العلم حتى وان مال به النضج الى تحرير المظاهر من عقدة الجوهر باستعادة منطق خاص بالصفات المحسوسة مثلاً (نيء/ مطبوخ ، ملح/ حلو ، اجش/حاد الخ . . .) ؛ و« قد يكون كل علم زائداً عن الحاجة اذا تطابق مظهر الأشياء وجوهرها » (ماركس) . فالايديولوجية تخبر عن المظهر ، والعلم يعيد بناء الجوهر - عن طريق وضع المظاهر موضع شك منتظم . وانه لطعن ملازم لكل مشروع لحقيقة ، بوصفه كشفاً عن الخطأ - باعتبار ان الواقع يتحصّل بالتخفيف من الاوهام بالتجربة المحسوسة . والمؤسف ان تبديد المظاهر كمعيار لما هو حقيقي لا يؤدي الى تبديد المظاهر كحقيقة غير نقدية . وطعنك في شيء لا يعني إبطاله .

---

(١) إله التحضر عن المكسيكين القدماء (الهنود الحمر الازتيك) وهو تارة بصورة شيخ مقنّع ، وأخرى بصورة حية طائرة . وقد اعتقد الازتيك حين نزل العسكر الاسبانيون في ارضهم بعودة هذا الاله ، مما يفسّر جزئياً تصرف امبراطورهم « موكتزوما » الذي بدا متوافقاً مع المجتاحين . كما يفسّر العجز الذي اصابهم امام المجتاح . (المترجم) .

« [. . .] ان الايديولوجية تتحوّل بكليتها تقريباً . إما الى مفهوم مغلوط لهذا التاريخ [تاريخ البشر] ، وإما الى تجريد كامل لهذا التاريخ » (ماركس) . وما تبطنه عملية تحويل الايديولوجية هذه الى خطأ (في المفهوم) ، ومن ثمّ بالذات الى لا كائن محتمل (في نظر « الواقع المحسوس للتاريخ ») ، هو التراتبية النظامية للـ « علومية » والـ « رأي » ، وفقاً للسلم الثابت لما هو كينونة ولما يبدو كينونة . ويسلّم المشروع المعرفي الماركسي بتراتبية كينونية مفترضة بشكل مسبق لموضوعات المعرفة (تحلّ فيها القوة المحركة محل « الكينونة » ، وصيغ الإدراك محل « ما يبدو كينونة ») . وليس للخطأ وجود خاص ؛ وبما انه تنافر محض مع الوجود فهو يعيّن المكان الوضيع ، مكان النقص . نقص الايديولوجية بوصفه عيباً ، وعجزاً ، وعدم كفاية . ولا يمكن أن تكون اللجاجة في الوهن بحد ذاتها موضوع علم ، لأنها بمثابة ما سوف يكشف العلم انه موضوع مزيّف؛ وأثر شخص خلو من موضوعية حقيقية؛ ومفعول (به) او تكملة (للنفس) ـ اي الفضلات النوعية للعلم . سحر وابتسام ورضى . هالة وفخر ومجد . تابل ونكهة وطيب . أفيون . ولكن هذا لا يشفي ولا يقوت ولا ينير . انه غير جوهري ، فهو بالتالي غير ناجع . والعلم يفرز الجوهر عن المظهر ، ويماثل بين الجوهر والحقيقة التي هي موضع النجاعة الأوحد . و« الفعالية » الماركسية تقصي في مبدأها الناجع عن الزائف . والشعار اللينيني ـ ان نظرية ماركس قديرة لأنها صحيحة ـ مجانَسة للمثل السقراطي المأثور ـ ما من أحد خبيث في معرفة الوقائع .

والشكل المحسوس للاوجود هو الصورة . المنعطف الثاني : ادراكية الرؤية . إدراكية الايديولوجية بوصفها تمثالاً وظلاً وسراباً . وها نحن اولاء لم نخرج من الكهف . فالخيالي ليس طريقة نوعية لصوغ الواقعي ، وإنما هو الواقعي مشوهاً . وليس طريقة انتاج للحدث ، وإنما هو نسخة رديئة لما سبق أن حدث . والصور الايديولوجية هي بالنسبة الى المدركات النظرية كالانكساريات (دراسة ظواهر انكسار النور) بالنسبة الى البصريات ، او ما كان قديماً يدعى دراسة الاشعة المنكسرة او المنحرفة بالنسبة الى دراسة الأشعة المنعكسة . (وإذا كان الناس يبدون في الايديولوجية بأسرها ـ وتبدو معهم علاقاتهم ـ ورؤوسهم الى اسفل كما في الغرفة السوداء ، فلأن هذه الظاهرة ناجمة عن مسار حياتها المادية مباشرة). فليس من المحتمل اذن أن نحصل في اللوحة على أكثر أو على غير ما

كـان فـي الشخص المصوَّر ، وليست الايـديولـوجية سـوى الواقعي اسيء تصـويـره . والتصوير الفوتوغرافي فن من فنون التسلية يفتقر كالرسم تقريباً عند « باسكـال » ، الى كرامة : فمن العبث معاينة ما قد سبق وجوده ، وفوق ذلك فان لعدم النفع هـذا آثاراً مشؤ ومة . لأن المشهد النـظري البحت لأشكال تصـوير الـواقعي يفضح جهـاز القوى الاقتصادية ـ الاجتماعية الذي يعكس نفسه منكوساً في الـ « ديوراما »[1] الايديولوجية . وهكذا تجمع اشكال الوعي الاجتماعي بين التكرار وعدم الأمانة . وانهما لتبطين وكزّ ، ولكن كل ما فيهما بلا تماسك ورأسـه على عقبـه . وهذا سبب آخـر للحذر . تنضـاف سذاجتان داخل هذا المفهوم « العلمي » للايـديولـوجية : سـذاجة الأشيـائية وسـذاجة المثالية . وهو مفهوم تجريبي بشكل ساذج لأنه لا يجعل من الصورة مشهداً بل شيئاً (او أقل شيء) : تسجيل سلبي لواقع خارجي . وكما عند افلاطون يعجز الوعي الماركسي عن ان يخلق لنفسه موضوعاً خاصـاً : انه يتلقاه ، باهتاً تقـريباً ، من الخـارج . وعليه فسوف تتطابق (كـل صورة) لشيء لا وجـود لخيالـه لدى الانسـان مع تصوّر خارق للمألوف ليس باعثه نزوة ، ومع اوثان بلا كهنة ولا سحرة . الخيالي الايديولوجي : انه طبق محلي من الخيالات ـ الصينية المتراقصة في اعماق شبكيّات مستسلمة . ويمثل مشهد الواقع المقلوب ـ في « الايديولـوجية الالمـانية » ـ نـوعاً من « محـاكاة » من غـير « تطهـير للعواطف » ، من تنكّر من غير حماسة؛ ورؤ ية « ابولينيرية » بلا قيمـة شهويـة ، وتيهاً حُلُمياً لمجتمع من المجتمعات لا يرافقه تخفف وظيفي من المتعة المأسوية . وتبطل جمالية محاكاة الرسوم بلا قيد ولا شرط ، عاجلاً او آجلاً ، امام حقيقة اللاجدوى من المشاهد الضخمة المصطنعة . وانه ، بالتأكيد ، لشعور مماثل بعدم الجدوى ، ذلك الذي يصدر احياناً عن اكثر شارحي ماركس وانغلز تشدداً عندما يرفضون حتى ظل « نظرية منفصلة عن المحوّل الفعّال للفلك الايديولوجي » . وإذ لم يكن هذا الأخـير سوى « العـلاقات المادية المهيمنة المدركة بشكل أفكـار » ، فمن عير الممكن ان يكـون له وجـود خاص ، وبالتالي اية نجاعة استثنائيـة . يقول مـاركس : « ان الايديـولوجيـة المهيمنة انعكـاس لممارسات الهيمنة التي تمارسها طبقة من الطبقات . وانها لـ « تُعبِّر » عن العلاقات المادية ، ، وليست « وظيفة » نوعية ، فاعلة في عنصر اللاوعي »[2] .

---

(١) لوحة عمودية تمثل مشاهد وشخصيات تتفاوت درجة اضاءتها . (المترجم) .

(٢) آلان باديو وفرانسوا بالميس ، « في الايديولوجية » (ماسپيرو ، باريس ، ١٩٧٦) ص ١٩

ويضيف هـذا المفهوم الى اشيـائِية الصـورة بوصفهـا كزّاً ضحـالة مثـالية صـرفاً ، وكـلاسيكية جـداً ، في الوعي بـوصفه بصراً. ولهذا يميـل غالبـاً جداً الى تحـويل الخـطأ الايديولوجي الى نوع من غشيان البصر ، محدّدٍ اجتماعياً : زلّة ، هلوسة ، سراب . مما لا يفترض أقل من علاقة من خارجٍ ساكن تضع جنباً الى جنب واقعاً قيد التفكير ، و ، في مقابله ، وجدانات مفكرة ، بأمانة تتفاوت تبعاً لـ « النظرات » الطبقية أو الموشورات المصلحيـة . ومن هنا الـطابـع الـوسيـلي والـلاأسـاسي للرابـطة التي تشـدّ الأفـراد الى ايـديولـوجيتهم : بدلـوا بلورات نـظاراتكم (= مـوقعكم الـطبقي) تكتشفـوا حقيقـة الأشيـاء . وستكون هنـاك اخيراً ، عنـد افق تخبطاتنـا الناجمـة عن ضعف البصـر ، او بالحري من فوق رؤ وسنا كمطلق معياري ، فكرة عالم موضوعي كشيء ممكن بلوغه بحد ذاته بمطابقة بين العين وكل جسم من أجسام هذا العالم ، وبينها ومجموعة الأجسام فيه : اي « المطابقة بين الرأس والأشياء المرئية » كمسرح مثالي بلا حدود لـ « النظر المـطلق » (في المجتمـع الخالي من الـطبقات) . ولسـوف يلاحظ ان هـذه الافتراضـات المسبقـة الثلاثة ، المتضمنة في الايديولوجية المنظور اليها كـ « طريقة في الرؤ ية » ، ترسم الـسند التجريبي للمثالية المبتذلة . وتدين بمصـداقيتها الى أنها تحـاكي اكثر الأوهـام رواجاً في الحس المشترك . وهذا الوهم يجول ، على شقوق الاقلام ، في كل مكـان يُستوهم فيـه البديل العام لمعطى مااللحلول محل شيء قائم . و« ليست الايديولوجية في عصرنا مجرد زجاجة مكبِّرة: انها كذلك بلّورة مشوَّهة تنتج كل أصناف الزيغ ـ لا أصنافه اللونية بل أصنافه المعنوية »[1] . وبعبارة اخرى فانه لو لم يكن بصرنا الى اسفل لتصرفنا بتبصّـر . وفي اليوم الذي تستطيع فيه البشرية آخر الأمر رؤ ية الأشياء كما هي داخل ذاتها ، فلن تكون على الارض اعمال سيئة . وبانتظار ذلك فان انكسارياتنا « تنتج » سيئاتنا . فليس من شرير بلا نظارتين . والماركسية افلاطونية بلا « ايروس » ، عميد العلماء القديم ؛ وفيهـا ينبغي على النفـوس النظريـة ان « تـرى » (تـلاحظ) الحقيقـة بـلا اجنحـة ولا محركات ، بلا غضب ولا رغبة . وبين المظهر البحت والحقيقة الخالصة ، لا وجود حتى لعون الخرافة التشبيهية .

مفارقة هائلة (مفاجأة هزلية ام مأساة ؟ كلتاهما بالتأكيد) : انه يعود الى فلسفة لا

(١) اوكتافيو پاز ، في مجلة « لوديبا » ، العدد ٨ (باريس ، كانون الثاني /يناير ١٩٨١)

يكـون فيها (نـظرية جـدية في) للوهمي اي مكـان ان تقيم من مفهوم الايـديولـوجيـة صنماً[1] . وانها لنظرية تفترض ملمح مساواة بين اللاواقعي والرمزي (حتى كبُعد لما هو حقيقي) ، نظرية اتيح من خلالها التفكير ، لمدة قرن ، في الفعالية الرمزية . أو : لقد اعتقل كل ما في الممارسات الجماعية من « ذاتيّ » داخل مبحثية ليس للذاتية فيها مكان ، ولا موضع وجود . فلنشرح . لقد سبق ان لوحظ انه لم يكن من « سيكولـوجية » عنـد ماركس . وليس هذا بالشاذ من حيث التسلسل الزمني . فالعلم التجريبي الذي يحمل الاسم نفسه كان قد ولد تقريباً في اللحظة التي شارف فيها « رأس المال » على النهاية . ومذّاك استنجدت هذه الثغرة الهائلة بإنابات على ارض المذهب بالذات : السيكولوجية الواقعية التي قال بها « يوليتزر » ، ونظرية الشخصية التي نادى بها « سيڤ » (لكي نبقى في فرنسا) . وليس مدهشاً تماماً ان تكون هذه الجهود قد بقيت في حال الجدولـة ـ مهما يكن استحقاقها . وهناك بالتأكيد لدى ماركس مكان لموضوع ، ولكن ليس لديه مكان لذاتية ، حتى وان كانت « مجرّدة » ، كنمط وجود ، او « محسوسة » ، كمعيش ايجابي . ويظل الموضوع السيكولوجي هنا (باستثناء بعض الملاحظات التفصيليـة عن الموهبـة ، والشغف ، والذوق الخ . . . في النصوص التي كتبت ايام الشباب) دخيلاً مستبعداً من قبل إشكالية ذات حدّين . فماركس إما أن يتحدث عن الموضوع بوصفه فيلسوفاً ، وإما أن يتحدث عنه بوصفه اقتصادياً . والأمر في الحالة الأولى أمر مقولة انثروبولوجية تفيد في الاجابة على السؤال : « ما هـو الانسان ؟ » . فهي اذن منـاقشة في الجـوهر (لايكمن الجوهر البشري في الانسان عامة ، بوصفه شخصاً فرداً مجرداً ، بل في الفرد الاجتماعي المحسوس ، الخ . . .) . والأمر في الحالة الثانية أمر خصيصـة اجتماعيـة ، للرد على السـؤال : « بأي شكل تبدو عناصر البنية ؟ » (بشكل اشخاص ـ مثلاً هذا الرأسمالي او ذاك اللذان ليسا سوى تجسيد للعلاقات الاقتصادية) . وبصدد ما تبقى فإن الذاتية نمطية وجـود بـلا سنـد او وظيفـة خـاصـين ، إلا إذا نُـظر اليهـا ، من خـلال المقـولتـين الكلاسيكيتين ، مقولة « الحاجة » ومقولة « الارادة » ، على انها نقطة انتقال أو موصـل بين حركة واقعية وأخرى[2] . ولما كان « الوعي نتاجاً اجتماعياً »فان علم النفس لا يمكن

(١) يقصد بـ « نظرية جدية » شيء غير اعـادة تسجيل مادية ضمنية للخيال بوصفه « سيّد الخطأ والزيف » (پاسكال) ، أو « مجنون المنزل » (مالبرانش) الخ . . . اي الوضع الكلاسيكي للوهمي في العقلانية المثالية .

(٢) انظر عند انغلز الفرق الكلاسيكي بين « آخر القوى المحركة للتاريخ » و« تحوّلها الى بواعث في عقـول النـاس الفـاعلين »

ان يبلغ موضوعه جذرياً إلا بوصفه سوسيولوجية تاريخية ، او دراسة للشروط الواقعية لانتاج الموضوع ـ الوعي . وإذا كان ينبغي ان يصبح هذا الأخير بدوره موضوعاً لعلم فريد ، فسيكون بمثابة رابط مادي للعالم المادي ، وشيء يعكس اشياء ، ومحرّض ـ جواب : وبهذا المعنى فان علم وظائف الاعصاب البافلوفي في الجهاز العصبي الأسمى يتموضع بالتأكيد على خط امتداد الإشكالية الماركسية (التي يجب البحث عنها هي نفسها في مسيرة المذهب الطبيعي الذاتي الأقدم الذي كان يرى في النفس كائناً طبيعياً) . فلا تشكل النفس محيطاً خاصاً : انها ، اذ تنصهر هويتها في هوية الوعي ، عضو . ولما كان الوعي اداة حقيقة ، فإنه ينزوي داخل وظيفته في المعرفة . وعليه لا يمكن ان تكون هناك ، من جانب الشخص ، وظيفة متخيِّلة او مُلاشية أو مُصوِّرة للأوهام الخ . . . ؛ بل هناك في اعماق العين صور فاسدة لما هو في الواقع . في « الايديولوجية الالمانية » : « لا يمكن ان يكون الوعي شيئاً غير « الوجود » الواعي ، ووجود الناس هو مسار حياتهم الواقعية »[1] . ويستتبع ذلك ان فكرة الواقع النفساني هي « في النهاية تناقض » ، بل أمر لا معنى له . أو أنه حقيقي ، فهو في التحليل الأخير شيء مادي ؛ أو أنه ذهني ، فهو لا ينتسب الى الحقيقة . وقد يكون في الامكان أن يُسلّم عند الاقتضاء (رغم ان العبارة لا وجود لها في شق القلم الماركسي) بوجود دينامية تخيّلية ، ولكن لا يمكن التسليم بوجود صورة دينامية بهذه الصفة : اذا أحدث مشهد خيالي طاقة ما ، فهذا معناه انه استمدّها من خارج عالم الخيال ـ من خزّان القوى المحركة او المنتجة . فلا يمكن ان يوجد مثلاً ، في الأدب الماركسي ، هلوسة محرِّكة : فإما ان يكون هذا الأمر أو ذاك . ويمكن القول من زاوية نظرية في الفرد ان في الاشكالية الماركسية ، لبلوغ الممارسة الجماعية ، فراغين يجب ملؤهما : تبعاً لنظام الصعوبات ، الفراغ الخاص بـ « النفس » وفراغ « النفسانية الجماعية » . واذا لم يكن هنا والحالة هذه ، (من مكان لـ) سيكولوجية للفرد كمأساة في السيرة ، فالأولى الا يكون من مكان لسيكولوجية للجماعة كمأساة تاريخية . وان لم يكن هناك ، بالكدّ والجهد ، من نشاط للوعي ، فسيكون الاعتراف بنشاطات لا واعية ، أو بلا وعي كمبدأ للنشاط ، أشد استحالة .

(لودفيغ فيورباخ » ، المنشورات الاجتماعية ، ص ٤٩) . أو : « كل ما يبعث الناس على الحركة ينبغي ان يمر بالضرورة في دماغهم ، لكن الشكل الذي يتخذه ذلك في الدماغ يخضع كثيراً للظروف » (نفسه ، ص ٥١) .

(١) الايديولوجية الالمانية ، ص ٥٠ .

وسيكون جواب كل ماركسي ان هذه الزاوية التي منها يعالج الموضوع كافية وحدها لنزع القناع عن وجه « ايديولوجي » ـــه ، كما ينبغي ان يُدعى اي شخص يتوقف عند اللحظة الذاتية ، وينسى ان يعود الى الانطلاق منها ، وكأن الأمر لم يكن بالضبط : لحظة ، فاصلاً زمنياً . ولا تضع الدينامية الحقيقية للحركة الاجتماعية « الكائن الواعي » خارج مدار التيار بل عند نقطة تحويل . مزوداً بمفتاح للقطع هو الوعي الطبقي . فمن غير المجدي اذن البحث في محيط الأفكار عن مبدأ حركتها ، لأن القوة المحركة للفكرة ليست من داخل الفكرة نفسها . يقول « آلان باديو » : « ليست الفكرة بحدّ ذاتها مصدراً لأي شيء . وليس للفكرة من قوة . انها نقطة انطلاق وموضعة لطاقات التاريخ الضخمة . وهذا هو ما تنكره الايديولوجية ، وهذا هو ما يولّد نسيانه التلقائي « الوعي الزائف »[1] . ويتمثل الوهم الايديولوجي بالفعل في الصاق نعت « الاستقلال الذاتي » بـ « مجموعة افكار تحيا حياة مستقلة وتخضع فقط لقوانينها الخاصة » (انغلز ، « لودڤيغ فيورباخ ») فالايديولوجية تستعير قوتها من الطاقات الطبقية التي تخترقها. مثال على ذلك: الايديولوجية البروتستانتية في القرن السادس عشر لدى تألّق بورجوازية جديدة في بلدان أوروبا الشمالية حيث كان رأس المال التجاري في أوج انطلاقته . ولسوف يكون « ايديولوجياً » اذن من يتوقف في المكان المحدد للافكار (المفكرة ، الدماغ الخ . .) ناسياً ان يجتازه ليعود الى ظروف الوجود المادية . ويتمثل عدم مراعاة أمكنة التوقف الممنوعة في النظر الى المَوْصِل على أنه المصدر ، وإلى الظل على انه الفريسة . والقضية في اغلب الأحيان قضية اهمال لا انتهاك . وفي الأصل ، ومن حيث المبدأ ، فان النقد الماركسي للايديولوجيات لا يسند الى نفسه ما يشبه الارتياب الخلقي ، أو الاتهام الشخصي ، وبدرجة أقل ما يشبه فرعاً لمكافحة الجاسوسية على ارض الأفكار ، بل ما يشبه الطعن لفقدان الأهلية العلمية وعدم الدراية بالقضية . «وواقع ان ظروف الوجود المادي للناس الذين يتتابع في دماغهم المسار الايديولوجي هي التي تحدّد في التحليل الأخير مجرى هذا المسار «مجهولاً» كلية منهم، والا لقضي على كل ايديولوجية » (انغلز ، « لودڤيغ فيورباخ ») . وناقل القوى يظن نفسه قوياً لا لأنه معجب بقواه أو بقوة الأفكار ، وإنما لأنه يجهل أين توجد القوى الحقيقية . والمخادع هو

(١) في الايديولوجية ، ص ٣٢ .

اول مخدوع ، وإذا كان الوسيط قادراً على الاعتقاد عن حسن نية تامة ، بأنه منتج (وهو يمدّ الافكار الاجتماعية بانتاجية خاصة) ، فذلك بموجب « حَيْد بنيوي » ملازم للنشاط العملي نفسه . حَيْد بين المحتوى البعيد والشكل القريب ، بين المحرك المخبّأ والدوافع الظاهرة ، بين الحقيقة والخيال . وبالاختصار فان موسى والقديس بولس ومحمد لم « ينتجوا » شيئاً غير قابل للاستناد على ما كان قائماً من قبل ؛ وقد كانوا هناك هم ايضاً ؛ لقد مرّ ذلك اذن بهم ـ نقطة ، وانتهى الموضوع . ولم يكونوا محركين ولا مؤسسين لشيء ، وإنما كانوا أدوات وصل وتحريك وتحويل .

« والايديولوجية مسار يقطعه المفكر المزعوم بشكل واعٍ ولا ريب ولكن بوعي « زائف » . وتبقى القوى الحقيقية التي تحركه مجهولة لديه ، وإلا لما كان ذلك قط مساراً ايديولوجياً . زد على ذلك انه « يتخيل » قوى محركة مزيفة أو متراثية . واذا كان المسار مساراً فكرياً فانه يستنبط منه محتوى الفكر البحت وشكله معاً ، سواء ما خص فكره هو وما خص فكر سابقيه . فهو يتعامل حصراً مع المستلزمات الفكرية ؛ ومن غير ان ينظر الى هذه المستلزمات عن كثب ، فانه يعتبر انها صادرة عن الفكر ، ولا يهتم بالبحث عما اذا كان لها اصل أبعد عن الفكر أو أشد استقلالاً . وهذه الطريقة في الإجراء هي بالنسبة اليه الحقيقة نفسها ، لأن كل تصرف بشري يتحقق عن طريق العقل يبدو له في الحكم الأخير مبنياً أيضاً على العقل » . (رسالة من انغلز الى مهرنغ ، ١٤ تموز/يوليو ١٨٩٣) .

ويتضح من التبصر في هذه النصوص الرسمية التي اعتقدنا ان علينا التذكير بها ، بهاجس من امانة ، انه للردّ على السؤال : « من اين يتأتى نفوذ الايديولوجيات ؟ » لا يمكن القاء اجابة مبدئية غير : « من كل مكان ، إلا من الايديولوجيات نفسها » . ولكن يتضح قبل كل شيء ان السؤال نفسه سوف يشكّل ، في نظر الماركسي ، المسألة « الايديولوجية » المثلى ، عنينا أرفع درجات الخداع .

الفصل الثالث

تشريح وهم

١ـ تصنيف تمهيدي محتّم: الأشكال والقوى.
٢ـ الصدع المزدوج: الاعتراض التقني ـ الاعتراض النموذجي.
٣ـ كلفة الوهم.

١ ـ تصنيف تمهيدي محتّم: الأشكاول والقوى

ينطبق على الايديولوجية ما ينطبق على الطوطمية والهستيريا . فقيمتها خاضعة كل الخضوع لنوع من قصقصة للواقع . « وعندما ارتُئِي الشك في القدرة على فرز بعض الظواهر بشكل اعتباطي وجمعها زمراً فيما بينها ، ليجعل منها أمارات تشخيصية لمرض أو لمؤسسة موضوعية ، اختفت الأعراض نفسها ، أو بدت متمردة على التفسيرات الموحَّدة »[1] . وخلافاً للهستيريا التي لم يكتب لها البقاء ، بوصفها احدى مقولات علم تصنيف الأمراض ، بعد نقد « شاركو »[2] الفرويدي ، وخلافا للطوطمية التي لم تثبت حقاً ، بوصفها نهجاً مستقلاً بذاته ، امام مباحث « فرايزر »[3] النقدية الاثنية ، فان الايديولوجية قد بقيت ، بوصفها حُكماً ، بعد ذهاب فائدتها كأداة تحليل . بل اكثر من ذلك : تحوّلت النظرية الافتراضية الى عادة مستفحلة بعد ان انفصلت عن « العلومية » التي كانت متشبثة بها. ومعلوم ان ما يعيننا على تصنيف عدد من الظواهر يبدو كأنه نتاج فكرة تصنيفية مسبقة متحكمة بنوع من منظمة تحليلية للمضمار الاجتماعي ، ومعيّنة في هذا الصدد حدود الواقعي وحدود غير الواقعي . والماركسية ، شأنها شأن كل نظرية نقدية تتطلع لتمييز الصواب من الخطأ ، قد خلفت لنا نوعاً من تعريف للواقع

---

(١) ليفي ـ شتراوس ، « الطوطمية اليوم » « المنشورات الجامعية الفرنسية ، ١٩٦٢) ص ١ .

(٢) طبيب فرنسي (١٨٢٥ ـ ١٨٩٣ م) كان استاذاً للطب في « سالپتريير » حيث كان يتابع دروسه طلاب نابهون من بينهم « فرويد » . وقد ساهم في نمو علم الأمراض العصبية ، وبصورة خاصة بابحاثه عن الهستيريا والتنويم المغناطيسي . (المترجم) .

(٣) عالم اعراق اسكوتلندي (١٨٥٤ ـ ١٩٤١ م)اشتهر بدراساته للمجتمعات اليونانية واللاتينية القديمة ، واكثر شهرته نابعة من ابحاثه في الطموطمية والزواج من خارج العشيرة ، ودراساته للاديان التي يراها مشتقة من السحر . (المترجم) .

الاجتماعي . وكما ان جميع العهود الاجتماعية واثقة من ان افكارها المفضّلة تضعها بالتأكيد في مواجهة الواقع بالذات ، فان جميع النظريات الاجتماعية تصبو لأن تكون نظريات لما هو واقعي في الجسم الاجتماعي . وتفردّ حقبة تاريخية ، ونهج اجتماعي ، ومفهوم نظري ، يتحدّد بالضبط ويتجلّى في ما تتفق هذه الأشياء على اعتباره واقعياً ، اي ما تتفق على استبعاده من الواقع لأنه وهمي أو خيالي او ثانوي . وهذاالقرار التمهيدي الذي لم يسبق ان اثيرت حوله اية مشكلة ، لأن المشكلية تنبثق منه ، ينتمي الى الفرض الأولي : انه ، بوصفه شرطاً مسبقاً في نهج فكري ، لا يمكن طرحه للمناقشة من داخل . والقرار عند ماركس يتعينّ ، دون ان يتوضّح حقاً ، منذ ظهور « الايديولوجية الالمانية » بشكل مقابلة مقولية بين « التصرّفات والنشاطات المادية » من جهة ، و« تصوّرات الوجدان » من الأخرى ، أو إذا شئت بين حقول « الظروف القائمة » من ناحية و«الفكرة » من ناحية ثانية . وصوابية هذه القسمة الحاسمة هي التي يجب التساؤ ل عنها ، بدءاً بالخط الفاصل المركزي بين البنية الفوقية والبنية التحتية باعتبارهما منطقتين من العالم متقابلتين ومتراكبتين في وقت معاً .

ومن الممكن هنا ان يسمى التصنيف بحق فكرة مسبقة في النطاق الذي تلقّاه فيه ماركس جاهزاً من علم للكونيات خيالي ذي طابع هيغلي ؛ فقد فرض ذاته عليه في اللحظة التي كان هو فيها يعارضه (الاضداد تجتمع والمناظرة توحّد) . « فعلى نقيض الايديولوجية الالمانية التي تهبط من السماء على الارض ، يُصعد هنا من الأرض الى السماء » . وهذه الاستعارة التي لا تخلو من جبن ، وإن كانت ذات نتائج جد قاسية ، لا تلبث ان تطرح مشكلتين . « السؤال الأول » : الى متى تبقى قدما المرء على الارض ، وابتداء من اي لحظة يصير فوق الغيوم ؟ وبعبارة اخرى ، كيف يمكن تعيين حدود السماء والأرض في مسار تاريخي ؟ « السؤال الثاني » : ما دام هناك « ارض » و« سماء » ، فكيف يمكن الانتقال من عنصر الى آخر ؟ واذا تحقق مبدأ الصعود ، فبأي صيغة يُطرح مبدأ النزول من جديد ؟ وغني عن البيان انه كان لقولنا « لا تلبث » قيمة منطقية لا زمنية . ولكي يمكن طرح هذه المعضلات ، كان ينبغي ان يُعضَل نظام الموضعة الماركسي نفسه . وهذا ممكن نظرياً اليوم لأن قرناً من التجربة التاريخية قد تكفّل (لا من غير خبث ، ولكن من غير قصد الى الأذية) بجعل الحلول المقترحة تُشكِل .

ومن يسكن بيت ماركس ويُسكن فيه الناس يقطن منزلاً جميلاً من حجر منحوت ذا طبقتين اساسيتين وطبقتين منخفضتين (او « حجّتين فرعيتين ») .

لقد تعلّم كل انسان في كتب التدريس أو في المدرسة كيف يحلل نمط انتاج . ولتكن هذه الخطيطة الموسّعة لـ « السماء/الأرض » (حيث يعني السهم الثخين صعوداً او « قراراً في حكم من الدرجة الأخيرة » ، والسهم المرسوم بالنقط نزولاً او « سلوكاً مقابلاً ») .

بنية فوقية

السماء
او
الايديولوجية

اشكال الوعي
(دين ، خلق ، فلسفة ، علم)

علاقات قضائية
(دولة ، دستور سياسي ، قانون)

بنية تحتية

الارض
او
القاعدة المادية

علاقات انتاج اجتماعية
(طبقات اجتماعية)

مرحلة معينة لنمو القوى المنتجة

على هذا النحو وُضعت الطفلة اليتيمة في « بيت التاريخ » . ولكنها ، لكي تجد ارض غرفة ، لا سقفاً ، كان عليها ان تغادر عالم الاحياء ، وليس امراً مرهقاً ان يبادل المرء وظيفة بموضع . وكان تساؤل الآنسة ـ ايديولوجية : ما الفائدة من الحصول على مسكن اذا كان المرء يفقد فيه حياة جسده ؟ واذا عدلت عن رأيها خشية ان توبّخ قالت : « اعني ما دعاه لينين الجانب الفعّال للشيء ، هذا الذي يقول فيه انه ينبغي غالباً البحث عنه في جهة المثالية اكثر مما ينبغي البحث عنه في جهة المادية . . » .

لنلاحظ عن كثب . لا يبيّن نظام الأحكام ولا يغلّف بالشكل الحدسي لصورة معمارية تقسيماً فرعياً ، بل تقسيماً مسبقاً، ذا طابع مبحثي، يرصف في الناحية الخاصة بـ « الأرض » سلسلة جيدة ، وفي الناحية الخاصة بـ « السماء » سلسلة رديئة :

ـ نسخ	تصوّرات	ذاتي	خطأ	ايديولوجية	مرئي	كائن واعٍ
+ انتاج	ظروف قائمة	موضوعي	حقيقة	علم	غير مرئي	كائن اجتماعي

وهكذا دواليك . فكل المزيجات مرخص بها إكراماً للفكر : عندها تقام الازواج حسب خط مائل ، ومن غير تحديد لاعدادها ، لكن لا شيء يساعد على الا تكون علامة (-) في صف « السماء » وعلامة (+) في الصف الأسفل . والمقابلة بين المدركات تخفي بشكل رديء حقاً مقابلة بين المؤثرات : يتقدم التاريخ من الناحية الرديئة - ما كان ماركس يظن انه سيعبّر بهذا الشكل الجيد - لكن النهج يستتبع انه ما من شيء حسن يُنتظر من الصف الأعلى (حتى وإن لم يكن صف « الشر ») ، وان المجتمعات تتقدم من الأسفل . وإذا لم يكن التفرع الثنائي على هذا ثنائية الخير والشر ، فان لدى ماركس على الأقل ما يشبه اخلاقية السببية المحركة التي لها هي ايضاً فنّها في النحت وتصوير المشاهد . وتحت الالواح الخشبية تقوم عجلات الأليات ولوالبها ، وفوقها الرسوم الخادعة ، والممثلون الفاشلون والنساء العواهر . وانها لرجولة القرار الاقتصادي ، وانوثة الايديولوجية . الوازن والخفيف الوزن . الجديّ والمسلّي . المحرك والمتحركات . الحلو والملح. نواة صلبة وأجزاء رخوة. المأساة والملهاة التاريخيتان. أوَشيٌ وتنميق؟ - ربما. يبقى ان السلطات تبلور عدة تراتبيات ضمنية ومتجانسة بعضها مع بعض : يتراكب فيها سلّم ضوارب (في الترتيب السببي) ، وسلّم قِيم (معرفية.و - أو - خلقية) ، وتدرّج في الكثافة (من الجوهر الى العرض) . وفي الامكان النقاش في معرفة ما إذا كانت بنية السلطات تعمل على التقاء علم للقِيم مع علم للكائن ، ولكن لا مراء في أن هذه الموضعية تختلط بالميكانيكية ، عبر القوى والحركات . وليس من خيار بين التفكير في الايديولوجية داخل نظام مواضع ، والتفكير فيها داخل نظام قوى ، لأن النظامين مطروحان معاً . فمن غير المجدي اذن وضع نظرية بنيوية للسلطات في مقابل نظرية جدلية للتناقضات : الخطيطة الماركسية تتدبر الامرين معاً .

القوى في الأسفل ، وفي الأعلى الأشكال . وبإستطاعة الأشكال المرئية الهيمنة على المسرح ، وأما القوى فتحدّد معنى المسرحية ووتيرتها . والقوى تحرك الأشكال ، والعمل الفعلي للمحرِّك (صراع الطبقات الاقتصادي) ينقّل الوجوه والزينات (السياسية - الايديولوجية) . وتتّجه سهام السببية المحرِّكة من المحرِّك الى المتحرِّك ، واما شبكة السلطات أو المستويات أو الطبقات فينبغي وضعها داخل المدى الاتجاهي واللاإرتكاسي لعملية التحديد؛ واما العمودية الاتجاهية لمدى التكوين الاجتماعي فتوضح اللاإرتكاسية

الوحيدة الخط للازمنة والتكوينات الاجتماعية ، المُسهِّمة باتجاه واحد (مما يجعل ارتكاس المرحلة الاشتراكية الى المرحلة الرأسمالية مثلاً أمراً غير معقول ، وغير مطابق لجوهر المستقبل الاجتماعي ؛ انه غير معقول من حيث المبدأ ، وقابل اذن للعقاب ، في الحقيقة ، باسم المبادىء) . والتمييز المحتمل بين تراتبية الوظائفة وتراتبية المؤسسات (وقد طرحه حديثاً « غودلييه ») لا يبدو كافياً لتغيير طبيعة هذا القانون التنسيقي المسجّل في صلب عملية رصف الطبقات الماركسية .

وقد يكون في هذه الخطيطة المكانية ، التي هي - بوصفها كذلك - جامدة بالضرورة ، مبدأ إيضاح لدينامية المجتمعات التاريخية ، لكن القسمة التي يجريها بين نظام لأشكال بلا قوة ونظام لقوى بلا شكل تجعل هذه الدينامية نفسها غير قابلة للإيضاح . وأخيراً فإن أكبر مشكلة كانت قد واجهتها المشكلية الماركسية هي معرفة الكيفية التي تؤلف بها من جديد بين عناصر جعلتها هي نفسها غريبة الواحد عن الآخر . وبعبارة أخرى : كيف سأعيد جمع ما فرّقته اعتباطاً ، أي « مسار الحياة الحقيقية » و« الإنعكاسات أو الأصداء الإيديولوجية » ؟ ولا غرو أن يكون ماركس قد ترك جانباً آليته الصغيرة المكانية - الميكانيكية في تحليلاته السياسية الواقعية، فهي لم تكن لتفيده كثيراً . وأما أنغلز ، منفّذ الوصية ، فعلى عاتقه وقعت المهمة المهولة القاضية بتقديم حل ، بصيغة نظرية (أي « عملية » ، وسهلة الحمل من مكان إلى آخر ، ورخيصة)، مخصّص لإصلاح الأضرار البارزة جداً التي سببتها النظرية لنفسها بنفسها . ومن هنا الإصلاحات العجلى ، في اللحظة الأخيرة ، المتمثلة في « العمل المتبادل » و« الاستقلال الذاتي النسبي » (رسائل إلى كونراد شميت ومهرنغ ، الخ . . .) . وإذا نُظِر عن كثب إلى هذه المفاهيم أُدرِك أنها تترجحّ بين الغثاثة واللامعقول . فهي مبتذلة بالنسبة إلى أي تحليل غير منحاز لسلسلة من الوقائع التاريخية ؛ وهي غير معقولة في إطار نهج توضيحي أصلي .

وقاموس المفردات في « الايديولوجية الألمانية » يتحدث بذاته عن قواعد نظم الكلام الماركسي على الخيال والواقع . وهذان الاخيران موزعان على الدوام بشكل متقابل من ناحية وأخرى من الخط . وبالأصح ليس هناك « سلوك » و« نشاط » إلا في القطب المنتج « الأرض » ، وكل ما هو بصيغة الشكل (« لغة السياسة ، والقوانين ، والخلق ،

والـدين ، وما وراء الـطبيعة ، الـخ . . ») يُرسَـل ، مسبقاً ومن دون استشـارة ، الى الأقواس غير المنتجة ، « الناسخة » بشكل أساسي ، الخاصة بالتصوّر الايديـولوجي . وفي السماء لا يعمل لا إنسان ولا شيء . فهي عالَم « مُعيد » للضبط ـ تصوّر ، ونسخ ، وتكـرار . عالم « مـا بعد الاحتفـال » ، حين تكـون الألعاب قد انتهت. إذ إن الواقعي موجود قبل تصويراته ، كالمحتوى (الاقتصادي) قبل أشكاله . ولما كانت الايديولوجية ثانية في تراتبية الموجودات ، وثانوية في تراتبية الادراكات ، ومقبولة (في سن متـأخرة) بوصفها شريكاً أصغر في العمل المبتادل ، فإنها ليست تدشينية ، وإنما هي ، بجوهـرها ووضعها ، متخلّفة . إنها الواصلة ابداً متاخرةً في مجتمع ينهض فيه عمّال الواقع مبكّرين جداً . وإذ كانت فانوساً أحمر (بعيداً خلف القاطرة) ، فانها لن تعاود قط صعود المنحدر الرديء للانعكاس المسلّي ، نصف المرآوي ونصف المسرحي . وإذ كانت كذبة لحقيقة ، وجمالاً لبشاعة ، فإنها لن تكون ، في أحسن أحوال الوجوه ، سوى القناع الملتصق بجلد العصور التي هي من البشاعة بحيث لا تجرؤ على النظر في وجه بؤسها الحقيقي . ويجري كل شيء كما لو أن الفلسفة الماركسية ، المنهمكـة في تصحيح مؤشـر الإنكسار المـلازم للأفكار السائدة، كانت أول مستسلم للمرآة ، مخدوع بالصورة المنعكسة . وكـما لو ان الفكـرة الثـابتـة عن « الاعـادة » (بـوصف « السـماء » المكـان الـذي تنعكس عليـه « الارض ») قد حجبت عن اعينها قوة « الفعل » (اسقاط ، اقتراح ، انتاج حقيقة في الخيال وبوسـاطته) . وكـما لو أن لافتـة « المسرحيـة الرخيصـة » ـ للايـديولـوجية كفن مسرحي ـ قد أعمتها عن أيديولوجيي الفروسية ـ المعنيّين بالايديولوجية كمأساة تاريخية .

ومن الوجهة الوصفية الخالصة ، فان وضع عالم من التصويرات « المثالية » في مقابل عالم من البنى «الواقعية» يبدو عملاً أجـوف من حيث كون معكـوس الشيء لا يعقل بوصفه شيئاً ولا تصوير الواقع يعقل بـوصفه جـزءاً من الواقـع . وفي المستوى الأول ، وبدءاً بالبنية التحتية نفسهـا ، يمكن لكل انسـان ، والحالـة هذه ، ان يـرى العكس : القوى تتلبس أشكالاً والأشكال تقوم مقام القوى . فمن جهة تُحرِّك القوى المادية المنتِجة (الجسـد ، الأدوات) التي لا وجود لهـا منفصلة عن علاقـات الإنتاج أشكـالاً لتصوّر العالم ، وأخرى للإسقاط على العالم . وكل نهج تكنولوجي يحمل معـه نمط إستعمال ، ومهارة ، ومجموعـة رموز ، وكـذلك قـواعد تـنظيم إجتماعي ـ أي مجمـوعة كـاملة من

« الأفكار » لا غنى عنها لوضع وسائل الانتاج موضع العمل . فلا وجود إذن للوسيلة المادية من جهة ، ومن الأخرى للغائية المثالية ، لأن الغائية موجودة في الأداة نفسها، وإستعمالها يتضمن بعض أشكال الهيمنة الاجتماعية (وهذه هي الحال في المراكز النووية ، وبنوك المعلومات الجاهزة ، والأقمار الصناعية، الخ . . .) وليست الايديولوجية متمّم التكنولوجيا ، وإنما هي ذاتها الأخرى ، ولا هي طفيلي خارجي ، وإنما هي شخصها الآخر مجسّداً . « ليس من أداة ، مهما كان إتقانها عبقرياً ، لا تفرض على المنجز البشري الفوري نظام الاكراهات التي تسمح باستخدامها » . (ج ـ ت . ديزنتي) . وتداخل « السماء » و« الارض » عند مستوى الانتاج الاقتصادي بالذات ، وهو تداخل سبق أن كان جلياً في المجتمعات الصناعية ، ما يزال أوضح في أنماط الانتاج السابقة ، ويبرز للعيان من الوهلة الأولى في الحقب البدائية ، حين تعمل صلات القربى وكأنها علاقات إنتاج (كما في مجتمعات استراليا الأصلية) ، او حين يتخذ من الصلات الدينية قاعدة إقتصادية للتكوينة الاجتماعية برمّتها (كما في مجتمعات الحكام الأنكا في البيرو ، أو في مجتمعات ما بين النهرين قديماً) . ولأن يستطيع المرء ـ وينبغي له بلا ريب ـ ان يميّز حينذاك بين « التحتيم » و« الهيمنة » ، محاذراً ان يستنتج من الهيمنة الظاهرة لبنية فوقية الفكرة القائلة بأن لا دور أساسي للتحتيم الناجم عن البنية التحتية ، فهذا لا ينقض شيئاً جوهرياً من هذا الواقع الذي تستحيل الإحاطة به : العلاقة الملازمة القائمة بين العناصر التي يقال انها من فوق وتلك التي يقال انها من تحت ، بين التسوّرات (الدينية او العائلية) والنشاطات المنتجة للفائض .

وإذا كانت الأشكال قائمة في القوى ، فذلك ينطبق اكثر فأكثر على الضدّ . ألا يعني التسليم اليوم بالعلم ، كقوة منتجة ، تسليماً بأن الكائنات الرياضية « تعمل » ؟ ألا يعني الاعتراف بوجود قالب لعلاقات الانتاج في نهج من التصويرات الدينية ، كما هي الحال في المجتمعات التي سبقت المجتمعات الكولومبية ، ان يُجعل من هذا النهج سلفاً شيء غير كونه عملية تخييل مسوّغة ؟ ولكن كيف يمكن ان يُفصل داخل النظام السياسي بين ما هو « تصوير » وما هو « تفسير » ، وبين ما هو « تفسير » وما هو « تدخّل » ؟ ولأن يُفكر مثلاً في العالم بصيغة تشكيلية ، فذاك معناه سلفاً التأثير فيه . وتصوير حيوان ـ كما يعلّمنا مؤرخ الانسان القديم ـ معناه تسهيل الصيد ، أو البدء به ، أو إطالة أمده ،

إطالة امده لمعاودته بشكل أفضل . وتشخيص إله ـ كما يعلّمنا المؤرخ ـ معناه التغلّب عليه ، وعلى كل حال الاحتماء منه ، وبالتالي زيادة القدرة الشخصية على العمل أو القتال . والمعادلة المطروحة تلقائياً بين الرمزي واللاناجع تكذّب امتن نتائج تاريخ الأديان ونتائج التاريخ بلا اضافات ، حيث لا سوق بالتأكيد لفكّ الشيء عن رمزه ، والواقع عن تصويره ، والعمل عن القول . وليس وقفاً على البدائي وحده ان يكون لرمز من الرموز سلطان على شيء من أشياء الواقع : من المعلوم انه في السحر تملك الكلمة ، او الخط ، او الصيغة ، سلطان الربط ـ وتلكم هي اللعنة ، او الرقية ، أو طرد الارواح الشريرة . وحينما تتدافع الجماهير الكاثوليكية اليوم بالمناكب في الشوارع لتتلقى بركة « حنا ـ بولس الثاني » ، فانها تفترض كذلك أن هذا الرجل يملك سلطان التأثير بالرمز في الناس أو الأشياء : السحر لم يمت ، إذن . ولكن النشاط « السياسي » الأكثر تداولاً يومياً والأشد دنيوية يَعرِض تأثيرات اللاواقع الحقيقية ـ سواء في تظاهرات عمال التنظيفات بالأمس أو في تظاهرات أنصار المرأة أمس الأول ـ لأن المشهد الذي تتصوّر به زمرة نفسها وتصوّر به للآخرين انها زمرة يفيد في تكوين الزمرة (حين لا يؤدي المشهد الى ولادتها) . وسواء في الشعر الغنائي ، أو في الرسائل الجامعية ، أو في المظاهرات الثقافية للأقليات التي تخاطب بعضها بعضاً والتي يدور الحديث عنها (الاوكستانية ، والباسكية ، والايرلندية ، واليهودية ، والفلسطينية ، الخ . . .) يرى المرء في كل مكان كيف أن « الاتفاق على هوية الزمرة ووحدتها يصنع واقع الزمرة ووحدتها » (بورديو) . والاحظ ذلك على شاشة تلفزيوني ، حيث ارى مثلاً رئيس الجمعية الوطنية يجعل ما يتلفظ به يتمّ في المحضر الذي تمّ فيه التلفظ به ، وهو يعلن دورة الربيع البرلمانية دورة مفتوحة ؛ أو حتى في صحيفتي المعتادة ، حيث أرى مجرد طباعة اسم علم تجعل هذا الاسم موجوداً سلفاً كقوة تضاف الى لعبة في القوى ـ ناهيك عن الكلام على آخر فضيحة عامة لم يخلقها افتضاحها ، ولكنها لا توجد سياسياً إلا من خلال نشرها . وبالاختصار فها هوذا عالم « التصويرات » يستعيد الوانه وحياته ؛ إلا ان تكون كلمة « تصوير » هي التي تكشف سلفاً عن نوع من عدم كفاية دلالية ؛ وأن تكون كلمة « واقع » بحاجة الى تدقيق . ولا يتبع الخط الحدودي بين الواقع واللاواقع ابداً خط القسمة بين المادي واللامادي ؛ ووضع واقعية ساذجة بإزاء مثالية ساذجة كفيل وحده بان يجعل خط الأفق الذي يفصل الفعّال عن غير الفعّال يطابق خط «السماء» و«الأرض»، خط الفكرة

والواقع ، خط الأشكـال والوقائع . وكما ان هناك خطباً خاصة باعلان نتائـج سباق او مباراة (خطب يكون القول فيها بوصفه قولاً بمثـابة عمـل) ، كذلـك هناك تصـرفات فكرية ـ محركة ينزع فيها مجرد تصوّر الحركة إلى إحـداث الحركـة : وهذا مـا يحصل في الدوار . ويصاب المرء بالاعتقـاد كما يصـاب بالدوار . أيُتصوَّر ألّا يكـون الله في نظر مؤاكر من اقليم « ڤانديه » تربى على أيدي الآباء الطيبين ، وعضـو سابق في « الشبيبـة الكاثوليكية » ، ومن قراء مجلة « لاكروا » ، وشماس لأبرشيته ، ألا يكون الله في نظره سوى « تصوّر » ؟ أوَ لا يكون الله سوى « فكرة » في نظر الايراني أو الافغاني المعدمين ؟ لا : بل هو حضور تام وملحّ ، حضور أحق من الحقيقة المحيطة . إنه اكثر من انعكاس مشوّه للسيد الاقطاعي ، إنه مشيئة فوق كل مشيئة تدفع الى مواجهة الدبابـات (« الله قوة عظمى ») ، إنه قوة رهيبة من لهب . وإنها لمسألة إستراتيجيةٍ حديثة : الله الآب ، كم كتيبة يملك ؟

ويستنتج من هذه اللمحات السريعة أن مشهد المأساة جزء من المأساة ؛ وأنه ينبغي ان يكون هناك اكثر من مجرد تصورات وجدانية في « اشكال الوعي الاجتماعيـة » ، أو شيء غـير أفكار الايـديولـوجيـات لكي تحـدّد الـطريقـة التي بهـا يتخيـل النـاس ، أو يتكلمون ، أو يفكرون ، الـطريقة التي بهـا يعيشـون ، ويمـوتون . وقـد يكون أقـل ما يستنتج منها نوع من نمط وجــود للايديولوجية بوصفها ارادة وتصوّراً ؟ أجل ، شرط ان لا تعطف « الواو » احد الأمرين على الآخر ، وإنما ان تبسط الواحد في اثنين ، بوصفه الوحدة الدينامية لصورة وإرادة .

ومن الوجهة الفاعلة فان النموذج التوزيعي الذي يشكل فصـلاً منهجياً في صيغـة انفصال جسدي ، بل في صيغة انبتات واقعي (سواء كان هنا « او » حتى هناك) يعمل بوصفه منطق انشقاق . نموذج مزدوج الشخصية ، إذا كان التعبير أفضل . وكما لو انـه كـان بالامكـان ان يكون هنـا ، من جهة ، « النـاس الفـاعلون حقـاً » ، معتبَـرين في علاقاتهم الانتاجية المادية مع الطبيعـة والمجتمع ، وهنـاك ، من جهة اخـرى ، امثالهم المتخيَّلون كما يبدون للآخرين أو لأنفسهم ، « بـالفكر » . وانـه لنسيان لكــون الناس الذين يتناسلون « في » زمـرتهم تبعاً لبعض « الأفكـار » والذين ينتجـون فائض القيمـة لمستغيلهم « هم إياهم » ، وأنه ليس لهم سوى بطاقة هوية انثروبولوجية واحدة (العرق أو الأمة ، اللغة ، الطائفة ، الوضع الشخصي ، الخ . . .) . والناس الفاعلون حقاً

(« كما هم مشروطون بنمو قواهم المنتجة وما يقابلها من تصريف » الخ . . .) قد يكونون مبدئياً « اناساً موجودين واقعياً » ؛ وأما ان يُجعل منهم مجرد عمال منتجين ، خارج نطاق ما هو متداول ، وخارج نطاق الجماعة ، وخارج نطاق التراتبية ، فمعناه طرحهم في الواقع كأناس مجردين . بلا محيط ، ولا اقتناعات ، ولا ذاكرة ، ولا عادات ، ولا مظهر وجود (لا لشيء إلا لأن التصوّرات الجماعية تشكل علاقات الانتاج) . وفي مقابل ذلك فإن الفلاحين البروتانيين الذي يصوّتون بانتظام ضد مصالح طبقتهم ، والكاثوليكيين الايرلنديين الذين ينشطون في اقامة العقبات بوجه اخوانهم الطبقيين الانغليكانيين ، والمستغَلّين الشيعة الذين يتقاتلون مع المستغَلّين السنة (باختصار ، فلانٌ الذي يسكن عند قارعة الشارع) سيكونون « اناساً مجردين » ، غير فاعلين ، ولا أحياء ؛ ظلالاً ترتعش بين الظلال ، واشباحاً سماوية لوجودهم الارضي ، وغرباء امام جوهرهم الخاص (مجموعة العلاقات الاجتماعية المحدَّدة اقتصادياً) . بمعنى من المعاني : ضحايا من لحم وعظم لعمليات استشباح صبيانية . وبما ان الناس الأحياء والفاعلين يكابرون في ان يتصرفوا وفاقاً لجوهرهم الحقيقي ، فانه ينبغي حينئذٍ ان يُنظر إلى كل ما يجعلهم يعيشون ويتصرفون بهذه الطريقة ، أو تلك ، ووفقاً لقانون سلوك معين، أو لسكن معين ، أو لغذاء معين ، أو لعواطف معينة ، أو لمحظورات معينة ، او لسلوكية جنسية معينة ، لا وفقاً لغيرها ، ان يُنظر الى كل ذلك على أنه « غير واقعي » ؛ وباختصار أن يُنظر إلى بنى القربى ، والتصوّرات الخرافية ، والآلية الذهنية ، والاستعدادات الإنفعالية ، والمميزات العرقية ، الخ . . . أي الثقافة بمعناها الحقيقي ، أن يُنظر اليها ، في ضوء علم يبحث في الظروف الواقعية ، على انها متمّمات كمالية . ولعل هذا هو ما فعله عبر ثلاثة اجتماعات أو أربعة من اجتماعات « الاشتراكية الدولية » الاقتصادي الماركسي ـ حين أوْلى اهمية « ثانوية » للبنى الأوّلية للحيوية الاجتماعية (أعراق ، أمم ، لغات ، أديان) . وعندما يصبح القطع جرحاً ، والايديولوجية ممارسة ، فان الفُصام يكون باهظاً . والبنى الأثرية للهوية الاجتماعية ، أي تلك التي تحمل « الإعلام » عن الجماعات والتي ليست ترجماتها الفكروية إلا ظلاً محمولاً ، وإلا بصمات الجماعة المحفورة في أعمق أعماق التصرفات الفردية ، كل هذه البنى الذهنية لتحقيق الذات لا تتلاشى في الخيالي لأن « العلم » أعلنها خيالية ومدوَّنة

لحساب « الوعي الزائف » . وليست عودة « الخيالي » الى « التاريخ الواقعي » من قبيل عودة الخطأ الى الصوات ، وإنما من قبيل عودة الكيد الى النحر.

٢ـ الصدع المزدوج

يستدعي نموذج الخصومات ، من الوجهة النقدية الخالصة ، نوعين من الملاحظة . وقد يكون على المرء أن يعالج في المحل الأول نوعاً من مثال للسببية ، وفي الثاني دعوة الفكرة للإقامة في الذهن بوصفها ملازماً سلبياً للجسد (أو في الوجود الواعي بوصفها ملازماً سلبياً للوجود الواقعي) . وسيكون الغرض من الملاحظة الأولى إبطالاً من الاستعمال تقنياً تقريباً ؛ ومن الثاني تحديداً منطقياً للموضوع .

أ) الاعتراض التقني

لم يكن لماركس ، كما لعصره بأجمعه ، وبالوتيرة نفسها ، من شاغل سوى « التفكير بالمحرك » . « فصراع الطبقات محرك التاريخ » : القوة الشاملة القابلة للتطبيق في كل مكان التي يسبب نظامها جميع التحرّكات في المجتمعات الطبقية . وتبعاً لعملية التحقيب التي يقترحها « ميشال سرّ » ، فإن هذا المحرك من النمط الاتجاهي ، أي نمط الجيل الأول[١] . وعليه فسيكون للمثال الماركسي للحركة ، الحركة قبل التحويلية وقبل الاعلامية ، ثورتان (علميتان) متأخرتان . وهما ، إذا شئنا ، ثورتا « لاغرانج »[٢] و« لابلاس »[٣] . ثم وصل مباشرة ، « كارنو »[٤] و« ماكسويل »[٥] . فلنتفاهم جيداً .

---

(١) « المحركات، مقدمات للأنظمة العامة » ، في « التوزيع » ، (هرميس ٤) ، ص ٤٣ ـ ٦٣ . ويبيّن « سرّ » ثلاثة انماط كبرى من المحركات هي على التوالي : النقلي (مادي) ، والتمويلي (حراري) ، والإعلامي (الخاص بالتوجيه) .

(٢) رياضي فرنسي (١٧٣٦ ـ ١٨١٣ م) أهم أعماله « الميكانيكا التحليلية » (١٧٧٨ م) . وهناك نظام من المعادلات العامة في الديناميكا يحمل اسمه . (المترجم) .

(٣) فلكي ورياضي وفيزيائي فرنسي (١٧٤٩ ـ ١٨٢٧ م) صاغ في كتابه « عرض لنظام العالم » فرضية شهيرة عن تكوّن العالم من سديم قديم كان يدور حول نواة ذات حرارة مرتفعة جداً أدى ابتراد طبقاتها الخارجية الى انفصال حلقات متتالية تكونت منها الكواكب والاجرام الدائرة في فلكها بينما شكلت النواة المركزية الدائرة بسرعة كبيرة جداً الشمس . (المترجم) .

(٤) فيزيائي فرنسي (١٧٩٦ ـ ١٨٣٢ م) أقام للمرة الأولى رابطة بين الحرارة والعمل . وهو مؤسس علم الدينامية الحرارية الحديثة . (المترجم) .

(٥) فيزيائي اسكتلندي (١٨٣١ ـ ١٨٧٩ م) صاحب نظرية شهيرة في كهرمغناطيسية الضوء اتاحت الاطلاع على قوانين الانعكاس والانكسار . ويمكن اعتباره من ناحية ثانية احد مخترعي اللاسلكي لوضعه أسس النظرية . (المترجم) .

إن الحس السليم العلمي في حقبة من الحقب لا يخضع للتسلسل الزمني للمكتشفات ، بل لأشد مقاييس الفكر بطئاً في التطور . وبوسع تاريخ العلوم ان يثبت في اقصى أحوال الإقتضاء ، أن الصدفة دخلت مضمار العقلاني عام ١٧١٣ م مع مؤلَّف « برنويي »[١] ، وأن الفكرة الأساسية للديناميكا الحرارية كان قد قال بها « سادي كارنو » عام ١٨٢٤ م في مؤلفه « خواطر عن القوة المحركة للنار » . ولكن منتصف القرن ، أي حين كان الجهاز التوضيحي الماركسي قد « اعدّ تركيبه » ، هو البداية الحقيقية لاهتزاز النماذج الكلاسيكية ، مع إعادة طرح الميكانيكا العقلانية المستمدة من نيوتن على بساط البحث[٢] . وتحطمت وحدة الوجود المادي ـ أو نوع من رؤ ية متماسكة الى المادة ـ حين بدا ، مع « النظرية التحليلية للحرارة » (فورييه)[٣] أولاً ، ثم مع نظرية حركية الغازات (كلوزيوس)[٤] ، وبعدها بقليل مع النظرية الكهرمغانطيسية ، أن جميع الظواهر المادية ليست من جوهر ميكانيكي . وعلى سبيل المثال فإن الميكانيكا الكلاسيكية التي دعامتاها قانون الجمود (كل جسم يخضع لقوة وحيدة يتحرك بإستمرار في خط مستقيم) ، وهوأس السكونية ، وقانون التعادل بين الفعل وردالفعل، وهو أس الحركية ، تطرح وتفترض فكرة حفظ الكتلة ، أو حفظ كمية المادة . فهي لا تقيم وزناً لـ « عدم الاستعمال المتنامي للقوة ، أو لتناقص الطاقة غير القابلة للاستعمال » الذي يؤكده المبدأ الثاني المعروف بمبدأ « كارنو ـ كلوزيوس » (الذي سيطعن فيه انغلز بوصفه تعسفياً في كتابه « جدلية الطبيعة ») . ولأن تستثني الطبيعة بشكل ما المادة (لا بوصفها مقولة فلسفية ، بل بوصفها مدركاً علمياً محدداً تاريخياً) ، ولأن يكون في وسع هذا الاستثناء ان يعني بشكل مباشر تاريخ البشر ، بوصفه جزءاً من الطبيعة ـ فسوف يُستبعد

---

(١) اسم اسرة من الرياضيين والفيزيائيين السويسريين تتألف من جاك (١٦٥٤ ـ ١٧٠٥ م) وأخيه جان (١٦٦٧ ـ ١٧٤٨ م) الذي تدرب على يد الأول ، ثم من دانيال (١٧٠٠ ـ ١٧٨٢ م) وهو ابن جان . (المترجم) .

(٢) كانت مذكرة « سادي كارنو » قد اكتشفت بعد خمس وعشرين سنة من التأخر ، على يد الفيزيائي الانكليزي « تومسن » ، اللورد كيلڤن ، الذي اخرجها الى الوجود من جديد عام ١٨٥٠ م فقط .

(٣) رياضي وفيزيائي فرنسي (١٧٦٨ ـ ١٨٣٠ م) له مكانة كبرى بين اقرانه في القرن التاسع عشر ، ويعود اليه الفضل ، الى جانب اعماله المتعلّقة بنظرية الحرارة ، في فرضية هامة عن الجذور الخاصة بمعادلة جبرية صححّ بها فرضية ديكارت . (المترجم) .

(٤) فيزيائي الماني (١٨٢٢ ـ ١٨٨٨ م) اكد عام ١٨٥٠ م عملية تناقص الحرارة ، وبيّن الأهمية النظرية للحرارة النوعية للغازات ذات الاحجام الثابتة ، وأدخل تحسينات على النظرية الحركية للغازات عام ١٨٥٧ م . (المترجم) .

هذا الغرض ، المزعج بالفعل حتى النهاية ، اخلاصاً لمباديء النظرية التي لا يجوز المساس بها . علماً بأنه ، في اللحظة التي أرسيت فيها قواعد المفهوم العلمي الجديد للتاريخ (١٨٤٢ ـ ١٨٤٨ م) ، كان النظام المطمئن نفسه يسود في السماء وعلى الأرض ، جاذبية كونية و« مقالة في الميكانيكا السماوية » . وانه لنظام مادي ثابت ، ومتوقع ، ومستمر ، ينتمي السبب فيه الى النظام والسلّم والطبيعة التي اليها تنتمي نتيجته ؛ وتخضع فيه حركة الأجسام للمبدأ الذي يخضع له التوازن ؛ وتكون فيه جميع النقاط الخاصة بنظام ما متناغمة مع نظام القوى الذي يحركه ، والذي يزحزحه عن موضعه ، والذي يتنقّل داخله . ويُستنبط فيه المحلي من الإجمالي الذي يسبق وجوده وجود الأول ويبسط سيادته من غير أن يحتاج إلى مساعدة .

ويتصور ماركس وانغلز التاريخ ضمن نطاقات الميكانيكا الكلاسيكية التي في حدودها تتلقّى « السكونية » ، أو « علم توازن القوى » ، و« الحركية » ، أو « علم القوى المسارعة أو المؤخّرة للحركات المتنوعة التي عليها إحداثها » (لاغرانج) ، ضبطاً مشتركاً ، تبعاً لنفس مباديء « المُخْل » العامة ، ومباديء « تأليف القوى » ، ومباديء « السرعات الإفتراضية » . وعلى سبيل المثال فان متوازي الاضلاع الخاص بالقوى الذي سيستخدمه انغلز وبليخانوف[1] لـ« شرح » نتيجة الافعال الفردية في الحقل الإجتماعي مستعار من « السكونية » . قوة حادة ، قوى حقيقية ، قوة جمود ـ ما يزال هذا القاموس يتربّع داخل تحليلات علاقات القوى وتقدّماتها وتنقّلاتها في تصورنا الساذج للأوضاع التاريخية الواقعية (إنه قاموس جريدة « لومانيتيه » اليومي ، وقاموس « علاقة القوى العالمية » كما يبدو في تقارير الكونغرس) . وتنتسخ العقيدة تبعاً لما هو ماثل (لمثل هذا وجدت العقائد ـ انظر ما جاء قبلاً) . والمزعج ان معرفتنا تغيّرت مذّاك في لغتها وفي نظم كلامها ؛ وبصورة خاصة فإن معرفة التحرك ، والتغيّرات الداخلية للحالة وليس لمجرد الانتقالات في المكان فقط ، لا تستعير طرزها الوصفية من الخطيطات المسطحة للميكانيكا ، بل من طرز أشد إبرازاً للخصائص (أو أكثر رهافة ، وبالتالي اكثر ملاءمة للتعقيد الدقيق الخاص بالقضية الاجتماعية) . وحينما يتصور انغلز (او باديو) ما هو ناجع في هرطقة من الهرطقات ، البروتستانتية في القرن السادس عشر مثلاً ، فإنه

---

(٢) اشتراكي روسي (١٨٥٦ ـ ١٩١٨ م) ، غدا ، بعد ان كان احد انصار عامة الشعب ، اول دعاة الماركسية في روسيا ، وترجم عدة مؤلفات لماركس وانغلز الى الروسية ، وأسس في المنفى في جنيف أول زمرة ماركسية من اجل روسيا «تحرير=

يستخدم بشكل عفوي لغة الميكانيكا العقلانية . « وإنشطار الايديولوجية الدينية يفسّر إنطلاقة العلاقات الطبقية الحقيقية[1] » - و« يفسّر » تعني هنا ترمّز وتنقل معاً . والقوى الحقيقية « تندفع » عكس مجرى الايديولوجية ، ويحدث تحرّك مع مجراها ؛ ولسوف يُفترض أن التحرّك الاجتماعي ، حتى وإن لم يكن بسيطاً ولا بخط مستقيم ولا مباشراً ، أي بكلمة واحدة ، غير قابل للحسبان ، مزود بحدّة مماثلة لقوة صعود البرجوازية (فكرة كمية الحركة) . والسببية ، بما تؤلفه من مقاطع مستقيمة موجهة ، ذات قَبْلٍ أو بَعْدٍ ، ذات اتجاه إلى أعلى أو إلى أسفل ، مستقيمة الخط أو إتجاهية . وهي ميكانيكية بما تفترضه على الأخص من نسبية في درجات المسافات بين القَبْل والبَعْد ، بين الأعلى والأسفل ، بين سبب التحرك ونتيجته . فإذا تحركت كتل (بشرية) في المانيا في القرن السادس عشر تحت راية البروتستانتية ، فذلك لأنها مدفوعة الى التحرك بقوى إقتصادية « مكتّلة » كذلك ، لأن الكتلوي هو وحده القادر على زحزحة الكتلوي . يفهم ضمناً : كمية التحرك = كمية المادة . وإنه لتجانس خطر في التسمية بين الكتل (الشعبية) والكتلة (« علاقة ثابتة بين القوى المطبقّة على جسم والمُسارِعات المطابقة لها ») . وتدين نماذج انغلز التوضيحية - وهو على اي حال ، المؤرخ الرائع للقرن السادس عشر - كذلك ، وعلى الرغم منه بلا ريب ، بالكثير الى قراءة لما سيكون بشكل قوى/ تحركات ، وهي شبكة لم تكتمل بالطبع ، وتبعاً لنظامها الذي لا يمكن تجاوزه ، لكن الأنظمة قد تغيرت مذّاك وتهذبت مباديء التوضيح ، داخل النظام المادي الطبيعي نفسه . ولأن تتمكن نقفة بطرف الأصبع من أن « تحدث الفرق » آ في بعض الظروف ، ولأن يكون في مقابل انحناء يسير إنحراف كبير - فهذه العجائب لم يعد لها وجود . ولأن ينظر إلى النظام ، بما يحدث من ضجة ، أو إلى القرار ، بما له من حجم في الإعلام على انهما نموذجان وصفيّان فليس هناك بالضرورة من تشابه أو تماثل بين كمية الطاقات المنتِجة وكمية القوى المحرِّكة . وعليه فان التوزيع الساذج للأرض والسماء ، للوازن والخفيف ، للمحرِّك والمحرَّك ، حجر عثرة في سبيل الايضاح بدلاً من الإسهام فيه .

= العمل» (١٨٨٣ م) . كما أسس مع لينين في جنيف جريدة (الشرارة ١٩٠٠ م) والتحق بشعبة المانشفيك بعد المؤتمر الثاني للحزب العمالي الروسي الاشتراكي الديمقراطي (١٩٠٣ م) . وما إن عاد الى روسيا بعد ثورة ١٩١٧ م حتى عارض الثورةالاشتراكية وتفرُّد البولشفيك بالسلطة . (المترجم) .

(١) في الايديولوجية ، (ماسبرو ، ١٩٧٦) ، ص ٣٥ .

وبغض النظر عن إرادة الإستكمال أو التعميم إنطلاقاً من النماذج الجديدة ، فإن في الامكان على الأقل الاحتفاظ بالمعكوسة شكل/مضمون في عدد من المقولات أو المفاهيم ، على إمتداد قرن من الزمن . فالذي كان يبدو لأحد العقول المستنيرة في عام ١٨٤٠ وكأنه من الرواسب ، أو متاخم ، أو مماسّ للتفسير السببي ، أو كأنه رمز لبلبلة ينبغي التخفيف منها ، أنقلب إلى وسائل لإنتاج النظام ، كما تحوّلت الظاهرة غير القابلة للتفسير إلى وسيلة لتوضيح الظواهر . وكان ماركس يفكر داخل عالم منظّم (بكل ما في الكلمة من معانٍ) ، هادىء ، على درجة عالية من الاستقرار ، حيث سيأتي الأوج الثوري ليحتل مكانه فيه كحلقة متوقَّعة و تتميّة في نهاية سلسلة من الأسباب والنتائج المتناغمة بعضها مع بعض. ولا تقوم « الثورة » مقام الإخلال بهذا النظام المادي والمنطقي ، بل هي على العكس لتثبيته وإظهاره . وقد انبثق عن طبيعة متناغمة خالية من الإستثناءات ، في وسع مجموعة محدودة من القوانين العامة أن تقدم وصفاً حصرياً لها ، تاريخ ارضيّ ذو حبكة بسيطة ومتّصلة ، هي كذلك متناغمة في كل نقطة من نقاط الأرض ، كما « سينبثق عن القانون الطبيعي الذي يتحكم بتحرك البشرية القانون الاقتصادي لتحرك المجتمع الحديث » (مقدمة « رأس المال » ، ١٨٦٧) .

ومند ولادة « علم التاريخ » هذا تبدّلت طبيعة الموضوع الطبيعي ، وتبدّلت معها العلوم الفيزيائية . وها هي بنى الحركية الكلاسيكية القابلةُ للانعكاس والمحافظةُ ، هذه البنى التي ترتفع فوق عالم متوقَّع بكليته بشكل مباشر وحشوي في النهاية ، تجد نفسها وقد أُلحقت بها ، في نهاية القرن التاسع عشر ، أنظمة تجري فيها ، كما كتب « ماكسويل » معلقاً على تجربة عن انفجار قطن البارود الملتهب ، تبديلات في الطاقة « حينما يكون النظام قد بلغ نوعاً من شكل خارجي ، مما يستلزم بذلاً من عمل ربما يكون ضئيلاً جداً ، ولا مجال لمقارنته ،بصورة عامة ، بالطاقة التي يطلقها هذا البذل من عقالها . وهذه هي حال الصخرة التي يقتلعها الصقيع وتبقى متوازنة فوق نقطة معيّنة من سفح الجبل ، والشرارة الصغيرة التي تشعل الغابة الواسعة ، والكلمة الصغيرة التي تجعل العالم في حالة حرب ، والوازع الصغير الذي يمنع الانسان من فعل ما يريد ، والغبيرة التي تفسد جميع حبات البطاطا ، والبريعم الذي يصنع منا فلاسفة أو حمقى . ولكل وجود ، انطلاقاً من مستوى معينّ ، نقاطه الفريدة : وكلما ارتفع المستوى كثرت النقاط . وهناك في هذه

النقاط تأثيرات حجمها المادي من الضآلة بحيث لا يمكن أن يحسب لها كائن زائل حساباً في وسعها ان تنتج نتائج ذات أهمية كبرى . وجميع النتائج التي تحدثها المشاريع البشرية تخضع للطريقة التي بها يُنتفع من هذه الحالات الفريدة حينما تسنح »[1] . ونفايات الحركية التحليلية تستقبلها معرفتنا بالطبيعة وكأنها اشياء حتمية . وإذا كان هناك اليوم علوم في الأمور التي لم تكن معرفة الأمس الشاملة تريد الأخذ بشيء منها ، فبأي حق تدوم اليوم طريقة بمعرفة التاريخ ولدت في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، في الوقت الذي تكون قوالبها المنطقية قد طرحت صلاحيتها على بساط البحث ؟ وهل يكون علم التاريخ العلم الوحيد الذي لم يُغربَل ، ولا عني به تاريخ العلوم ؟ إن الإجابة على هذه المسألة الحقوقية لا تخصه : إنها خاضعة لنظام الوقائع .

ب) الاعتراض الموضوعي :

إن ميكانيكية القرارات وتبادل الأعمال تشدّ الماركسية إلى زمانها ، ويخضع نقدها لمجرى الأمور والمعرفة بها . وهو ، بهذا المعنى ، نتيجة طبيعية لها ، ولا يحوج الى تغيير ارض المعركة . وفي المقابل فإن التساؤ ل عن طبيعة « الفكرة » يعرّض لمنافٍ (جمع منفى) أشد تعسّفاً .

لنفترض للحظة أن السماء فارغة ؛ فيغدو من غير المجدي قدح الذهن لمعرفة كيف يعاد وصل الجسور بين ما يعشّش في السماء وما يقطن على الأرض . فالأرض بحد ذاتها هي سماؤ ها الخاصة . وبعبارة أخرى : بدلاً من التساؤ ل عن الكيفية التي بها تؤثر الأفكار في الأشياء ، أو تؤثر أشكال الوعي الاجتماعي والقوى المادية الاجتماعية كل في الأخرى ، يمكن البدء بالتساؤ ل عما إذا لم يكن ربط « فكرة » بنظام قوى سبق تحديده نتيجةً مصاحِبةً لانتاج هذه الفكرة بالذات بوصفها نتاج قوة خاصة ؛ أو ما إذا لم يكن المقرّ الأخير للفكرة هو الأرض لا السماء ، أو ما إذا لم يكن نمط وجود « الفكرة » يجعل منها نشاطاً مادياً على الفور . وبوضوح : لم تجد السنّة الماركسية من حل مرض لمشكلة الايديولوجية ، لأن الأمر كان يتعلّق بمشكلة زائفة (لا تُطرح بالعبارات المقترحة) .

---

(١) استشهد بهذا ايليا بريغوجين وايزابيل ستانجرز في « الحلف الجديد » ، ص ٨٧ ، (باريس ١٩٨٠) .

ولن تكون المسألة ، على هذا ، ان يتم من خارجٍ نقل موقع تعريفات الايديولوجية من المضمار (مرآوي/نظري) الى المضمار (عملي/سياسي) ، وإنما أن تبدّل التحديدات « الداخلية » للمضمار . فالايديولوجية لا تحدث حيث يعتقد انها تحدث ، اي في فلك الأفكار . ومعلوم ان هذا التحديد المكاني التلقائي هو ما اروثته المثالية العقلانية ، عبر ماركس ، للماركسيين وخصوم الماركسية ؛ ولسوف تكون هذه الإوالية الخاصة بما قبل الادراك أنسب الأهداف للنقد . ويكمن جذر الخطأ بنظرنا في هذا الارتكاس السابق على التفكير الذي نظر بموجبه ماركس بشكل عفوي الى الاديان والايديولوجيات بصيغة « تصورات ذهنية لا كقضية تنظيمية » .

ولا تخطر الفكرة في رؤوس الناس بأكثر مما ينحل الكلام في حروف الطباعة . وتعالج الايديولوجية في وقت معاً عملية تصوّر للعالم وتنظيم للبشر الذين هم الظاهر والباطن لنشاط واحد . وبعبارة اخرى ليست الفكرة تحديداً ذاتياً . ان لها « المادية الموضوعية لمسار تنظيمي » . فالناس يفكرون من أقدامهم . ولمعرفة المادة التي صنعت منها فكرتهم وكيفية صنعها ، ينبغي النظر اولاً الى الارض ، حيث يضعون اقدامهم ، ومع من ، وكيف (ومن هنا تفاهة العلاجات البديلة لهذا النوع : « انزع هذه الفكرة من رأسك » ، لأن السيقان هي التي تقرر) . وكما ان عقيدة ثورة تنشيء ذاتها بإنشائها شبكة حواملها العملية ، فان تكوين عقيدة دينية وتكوين طائفة المؤمنين المتراتبة ليسا سوى شيء واحد . وقضية تشكيل الزمرة ليست خارجة عن قضية الفكرة ، ولا هي لاحقة عليها ؛ انها جسمها الخارجي ، ولكنه ليس الجسم العرضي . وليس من مجموعة شبه ممنهجة من التصورات يمكن ان تتشبث بها ، فيما بعد ومن خارج ، بنية تنظيمية معقدة بعض التعقيد . « وتتشكل السلسلتان وتنفرطان معاً » حسب منطق واحد لا يتغير . وكما ان « تشغيل » ايديولوجية ليس قط « محايداً » او لا مبالياً ، فكذلك هي مضامين الفكرة المتجلية في اشكال التنظيم التي تجعلها ممكنة وتجعلها هي بدورها ضرورية . (فالتفكير في الطبقة العاملة كعامل تحرر شامل مثلاً ، كان معناه أن يجعل على الفور من نموذج تاريخي معين لمصنع بمركزيته ورأسيته وتقسيم المهام فيه ، نموذجاً تنظيمياً في نظر حَمَلة هذه الفكرة) . وهذا ما يفسر ان اي ايديولوجية تُعرض على العالم تَعِرض ما هي مصنوعة منه ، ولأي غرض صنعت . وما يسمى في زمن معين من

التاريخ « انهيار اليقينات » يتوضّح أول ما يتوضح بفعل تفتت بنى الانتهاء الموروثة عن زمن سابق . (فليس هناك من ناحية ، في الغرب الصناعي المتطور ، « ازمة ماركسية » ينبغي ان يلصق بها ، بطريق التتابع والاستنتاج ، ازمة المنظمات السياسية والنقابية للحركة الشيوعية . فهذه الايديولوجية تمر بأزمة في النطاق الذي تصبح فيه انماط تنظيم « الفكرة » ونقلها الى الناس والمحافظة عليها ، وهي الأنماط التي تؤلف قاعدة هذه الفكرة ومستندها ، مهجورة اقتصادياً وتكنولوجياً في هذا الجزء من العالم) .

وليس من ايديولوجية حيّة إلا وهي مدمجة ، لأن كل ايديولوجية تشترط ،في مدركها نفسه ، إجراء إدماج معيناً باتجاه المنبع ، كما تثير نمط حِرَفيّة معيناً باتجاه المصبّ . فلا يبحث عن حقيقة العقديّة المسيحية بين سطور الانجيل ، بل في البنى التنظيمية للمسيحية ؛ ولا تكتشف حقيقة العقيدة الماركسية ـ اللينينية في الكتب التعليمية التي تحمل الاسم نفسه ، ولا في النصوص المنبثقة عن أصلها الأول عند اقرب نقطة من الينابيع ، بل تكتشف في البنى التنظيمية للشيوعية . فلقد نسلت كل منهما الأخرى وانبنت في الوقت نفسه[1] ، لكن طريقة عمل الأخيرات حددت طبيعة العضو المسمى « ايديولوجية » . وعليه فإن القول بأن الفكرة ، بوصفها فكرة ، ليست عاملاً على صعيد الواقع معناه ان يحجب المرء عن بصره وجود الفكرة بوصفها فكرة . فكل عملية تفكيرية تحيل على جهاز ناقل يبنيها « من داخل » ولا يمكن فصله عنها . وتغدو هذه العملية غير معقولة عندما يوضع شكل جوهري في مقابل نظام قوى مادي ؛ لكن هذه المواجهة ، أو هذه العملية التقطيعية ، لا وجود لها في الواقع . ولقد كنا بدأنا بحذف الصلات المحسوسة بين حدود القضية لنلاحظ بعدُ انه ليس في مقدور فكروية مجردة زحزحة قوى واقعية . وكان معنى ذلك نسيان ان ارتباط شكل من اشكال التفكير بحقل للقوى يتم هو نفسه بوساطة القوة المحركة لمجموعة افكار فاعلة بوصفها عامل تدخل على صعيد الواقع وسط القوى المجاورة وفيها . ومعناه كذلك المناداة بروح التكاتف بين الجماعة من غير وجود للجماعة . وكان فهم نتائج التفكير يفترض طبعاً رفض الاعتقاد بالفضائل

---

(١) يبدو من عبارة الكاتب ان العقدية المسيحية هي التي انجبت البنى التنظيمية للمسيحية (وهذا ينطبق ايضاً على الماركسية والبنى التنظيمية للشيوعية) وانه لا يمكن فصل انبناء البنى عن انبناء العقيدة التي انجبتها وبالعكس ، ولكن الذي يحدد طبيعة « الايديولوجية » ليس العقيدة بحد ذاتها ولا البنى بحد ذاتها ، وإنما الطريقة التي تعمل بها هذه البنى . (المترجم) .

السحرية للتفكير (بوصفه قوة مستقلة بذاتها) ؛ لكنه ربما كان يبدأ برسم خريطة تاريخية للزمر كما تتنظم « داخل » هذا التفكير او ذاك . فوداعاً لـلابحاث المـوضعية ، ومـرحباً بالابحاث في نسبية الشيء الى غيره من الأشياء .

إن العمل الماركسي في مضمار الايديولوجية ينبثق بشكل مباشر عن نقدٍ للدين كان كاشفه الاكبر « جوهر المسيحية » لفيورباخ (« الايديولوجية الالمانية » و« اطروحات عن فيورباخ » ، ١٨٤٦ م) . وانه لإجراء نظري مناسب تماماً . فقد سُوّغت الأولية الدينية بالمنطق : « ان الشرط التمهيدي لكل نقد هـو نقد الـدين » (ماركس ، ١٨٤٤ م) ؛ وبالتسلسل الزمني : « القسس ، انهم الايديولوجيون الأوائل » (ماركس ، ١٨٤٥ م). وليست نقطة الضعف كامنـة في هذا ، بـل على العكس تـماماً . ويخيـل الينا بحق انـه بالضغط على هذا المفصل ، وباطالة التأمل في هذا الـرباط الأول ، وبـالعودة الى هـذه المقدمات الأولية ، كان في وسع الجدلية الماديـة التي بلغت سن الرشـد أن تفضي ، في مجال النجاعة الرمزية ، الى نتائج أفعل بشكل آخر . فالجذري هو ما يصل الى جـذور الأشياء .وقد خطا ماركس في نقده للدين خطو معتـدل . بل غـالى في الاعتدال حتى انـه توقف في منتصف الطريق . وإذ كآن قد رغب في إدراك روح الـدين بمعزل عن الجسم الكنسي ـ دون ان يتنبـه الى ان دراسـة الكنيسـة هي مفتـاح الـلاهـوت المسيحي ، لا العكس ـ فقد انتهى بأن اخطأ غرضه بشكل جذري . فالوهم الايديـولوجي هـو وهم اولئك الذين يؤمنون بالايديولوجية بوصفها وهماً . وقد حلل ماركس الشاب الدين على أنه نهج « انعكاسات » خداعة ، و« قدرته الاجتماعية » على انها نتيجة استلاب للضمائر الفردية البائسة ؛ لكنه لم يحلله قط بوصفه بنية انتماء طائفي ، سيـاسي وعرقي في وقت معاً . فترك التنظيمي يـسقط ـ « شعب الله » ـ ليركز جهده على السامي ـ عمليات تصور الله . فهو اذن لم يفهم الحقيقة الايجابية للسعادات الدينية (المؤمن أو المناضل) ، هذه الحقيقة المختزلة في حالة اكثر خفة هي حالة « هالة هذا الوادي من الدموع » ، لأن نقد « الوهم » الديني انسـاه الحقيقة الـطائفية لـ « المؤسسـة » الدينيـة . لقد حجب الـدينُ بوصفه نهجاً من التصورات الشكلية الدينَ بوصفه قوة جماعية منظمة[1] . فلتعجب بعد

---

(١) ان انغلز الذي لا يـتأهل في الحقيقة سمعته الـسيئة سوف يهتم وحده فيها بعد بهذا المظهر الأخير ، ولكن من غير « رجعة الى الوراء » حول التعريفات البعيدة المتناول للايديولوجية بوصفها البنية الفوقية للبنى الفوقية ، وظاهرة الظواهر القضائية ،

هذا من ان يصدر الرجل نفسه ، انطلاقاً من هذه المقدمات الأولية ، بعد عام ١٨٤٨ بقليل إلى البروليتاريا الاوروبية امراً بمهمة تاريخية من دون وسائل التنفيذ السياسي العائدة اليها . ومع ان « المانيفستو » الشيوعي يحمل في الحقيقة عنوان « مانيفستو الحزب الشيوعي » ، فان ماركس الذي كان قد نظّر روح المسيحية بمعزل عن تاريخ « الكنيسة » المسيحية ، نظّر على الفور الشيوعية تاركاً جانباً ما يمكن ان يكونه حزب يحمل الاسم نفسه (وهو اسم كان يطابقه باستمرار مع الطبقة الاجتماعية) . ولا تسمح المادية التاريخية بالتفكير في الجدلية القاسية التي تجمع الحركة الى المؤسسة ، اي : ما يستتبعه توقيف الجسد[1] من وجود روح وما تتطلبه ولادة روح من وجود جسد . ولم تلبث المؤسسة متوسلةً ذلك ان جعلت الحركة تحبل بولد في ظهرها . وهو الولد الذي اعدّ نظريةً عمليةً للجسد (الحزب) ، اي لينين ، القديس بولس الخاص بماركس ، الذي اعطى لروح الشيوعية تجسيدها النهائي ، انه « الجسد » الذي نطق بحقيقة « الكلمة » ، لا العكس .

وروح الايديولوجية الدينية تثير اليوم عدداً لا بأس به من السخريات الغريبة بالعقلانية الساذجة . ويرجع السبب في ذلك الى ان هذه الأخيرة قد تبنت نظرية خاصة في الأجساد . ولو لم يكن في المرآة سوى صور ، وفي الرؤوس إلا افكار ، لكان ينبغي ان يستتبع اختفاء الاجساد المعكوسة اختفاء انعكاساتها . وعلى العكس من مفكر « اوفكلارونغ »[2] ، فان ماركس لم ينتظر قط من نقد نظري للتطيّرات ان يبدّد اوهام الوعي الاجتماعي . « ان الغاء الدين بوصفه سعادة « وهمية » للشعب هو المطلب الذي تشكّله سعادته « الحقيقية » . ولان يطلب منه ان يتخلى عن اوهامه حول وضعه معناه

والمؤسسية ، الخ . . . وهذا من الصحة بحيث ان منظّراً مثل « الجنرال انغلز » الذي كان يحمل الحرب على محمل الجد بوصفه تقنياً ، ما كان ليقدر إلا ان يحمل الاديان على محمل الجد بوصفه سياسياً .

(١) توقيف الجسد Prise de Corps تعبير حقوقي فرنسي المقصود منه ان تلجأ العدالة الى القاء القبض على متهم للتأكد من شخصيته ، وهذا لا يمكن ان يتم بالطبع ما لم يكن المتهم حياً ، ومن هنا قول الكاتب « ما يستتبعه توقيف الجسد من وجود روح » (المترجم) .

(٢) حركة تميز بها الفكر والثقافة الالمانيان في القرن الثامن عشر (١٧٠٠ - ١٧٨٠ م) ولا سيما في بروسيا في عهد فريدريك الثاني (عهد الطغيان المستنير) وهذه الحركة الفلسفية التي يعتبر أهم ممثليها « توماسيوس » و« وولف » المنتسبان الى العقلانية المتفائلة التي قال بها ليبنتز ، سريعاً ما انتشرت بين البرجوازية عبر المجلات والجمعيات ، ومنها جمعية « اصدقاء الحقيقة » التي كان يجمع اعضاءها الكونت « مانتوفل » في برلين . (المترجم) .

الطلب اليه التخلي عن وضع يحتاج الى أوهام »[1] . ولكن لو لم يكن الدين إلا « وعياً معكوساً للعالم » ، ووعياً لعالم قائم بـالمقلوب ، لكان من حق المرء ان ينتظر احتجاب هذاالدين في كل مكان تتم فيه اعادة العالم الى وضعه المستقيم (نهاية استغلال الانسان للانسان + تربية الزامية ومجانية) . ومن المعلوم ان « الهـالات » القديمـة تتلألأ في كـل مكان تلألؤاً تاماً بدل ان تخبو . ولأن تعيش النتيجة « الايديولوجية » بعد مـوت سببها المفترض ، فذلك لا يعني ان النتيجة خارقة ، وإنما ان الافتراض لم يكن هو الافتراض الصالح . وصمود الوهم الديني في الممارسات الاجتماعية لا يتعارض والمبدأ الحتمي ، ولكنه يكره فقط النظرية على ألا تخطيء في نوع الحتمية . وبـديهي في هذا الصـدد أن الممارسة العفوية للايديولوجية قد احرزت قصب السبق على « النـظرية العلميـة » لهذه الايديولوجية . ويعود الى ممارسة الوهم الاجابة على مسألة حقيقة الموضوعية الخاصـة ـ وهي مسألة ستصاغ كالتالي : ما الذي يجعل وضعاً اجتماعياً ما بحاجة دائماً الى اوهام ؟ وعليه فلنبق امناء للتعليم المادي : « على الانسان ان يقيم من خلال الممارسة البـرهان على الحقيقة ، اي حقيقة فكرتـه وقوّتهـا ، البرهـان على ان هـذه الفكرة هي من هـذا العالم . فالنقاش حول حقيقـة الفكرة أو لا حقيقتهـا بمعزل عن الممـارسة مسـألة محض مدرسية » (ماركس ، الأطروحة الثانية عن فيروباخ) .

٣ـ كلفة وهم

إن ثمن النموذج الذي نقدناه آنفاً قد دفعه نقداً مريدوه أنفسهم ، بدمهم ودمنا . فالتاريخ العملي للمـاركسية قـد كلف نفسه أحسن من اي كـان نقد المفهـوم الماركسي للايديولوجية . وخطت الممارسة والنظرية رأسـاً لقدمـين . فجميع فجـوات الماركسيـة يقابلها عمليات نفوذ للشيوعية . وتقابل جميع اندفاعات الأولى تراجعات من الثانية .

وتاريخ وهم من الاوهام ليس تاريخاً وهمياً . فالخيال النظري قد قام بيننا بدور نشط منـذ قرن ، وهـذا النشاط هـو الذي يتيـح لنا اليـوم ان ننصرف عن نمـوذج يجعل من الايديولوجية « قضية ذهنية » ، كالرسم بالنسبة الى المهندس « ليوناردو[2] » ، باعتبـار ان

(١) ماركس ، « نقد لفلسفة الحق عند هيغل » ، الحوليات الفرنسية ـ الالمانية ، باريس ، ١٨٤٤م .

(٢) المقصود الرسام الايطالي الشهير « ليونـاردو دافنشي » (١٤٥٢ ـ ١٥١٩ م) الـذي كان الى جـانب ذلك مهنـدسـاً . (المترجم) .

الأمور الجدية تحدث خارجاً وبشكل آخر . ومجرد التفكير بأن الايديولوجيات الاجتماعية مسكنها فكر البشر كان له نتائج مادية خارج الفكر، في حياة ملايين الناس . وقد خلقت كلمة الايديولوجية ملايين الثوريين الفاشلين (موتى او قتلة) ـ جميع الذين يرون أن المعتقدات البشرية يمكن ان ترسم كـ « ايديولوجية » . وليست الكلمة بالطبع هي المسؤولة ، وإنما هو أسّها النظري الضمني الذي طالما اوقع الماركسيين في وهم معرفة ما يتحدثون عنه حين يتحدثون عن « الايديولوجية » ، أي انهم كانوا يقولون أوهاماً . ولكن لا نستسلمن لما كان « بولان »[1] يسميه امتياز خرافة نفوذ الكلمات . « ان كلمة الحرية ـ كما كان يقول « نوفاليس »[2] ـ قد صنعت ملايين الثائرين . انهم بلا ريب ، جميع الذين كانت الحرية في نظرهم ضداً لكلمة »[3] . وفي العادة فان سلطان التجريدات متأتٍ من ثقل الحقائق التاريخية التي تسحبها وراءها : « عدالة » ، « ديمقراطية » ، « حرية » ، « ثورة » . اما هنا فالعكس . فالتأثيرات المفسدة الخاصة بخرافة « الايديولوجية » متأتية من الخفة التي توحي بها ، والسحر الهوائي الذي تثيره . وفي التاريخ الماركسي فان حقيقة اللاواقع هي التي أضرّت . فالاستيلاء على بضعة كيلومترات شيء ، والاستيلاء على الأذهان والقلوب شيء آخر ، اكثر تعقيداً ، ولكن النظرية الماركسية في التاريخ تنزع جداً الى صهر العمليتين ، بتحويل المركّب الى البسيط ، او الزمان الى المكان . والى إقامة علاقة قوى (بين البلدان ، أو الطبقات ، أو « المعسكرات ») « ناسية » أن أشكال الثقافة ، وهي أشكال صراع ، تنمّي قوة تبدو ، بسبب عدم قابليتها للقياس الكمي ، غير قابلة للقهر نوعياً . وعليه فان الأمر يقضي بوقف المجزرة بتجويف الرمز وحشو مُتعلَّقه . « حيثما يكون السلطان تمرّ الكلمات غير مرئية ؛ وحيثما تظهر الكلمات فلا سلطان »[4] . ومقترحنا : ان يُريَ المرءُ كلمةً جوفاء ، حيث كان يوجد ، فيما يُعتقد ، مُدْرَك من المدارك ؛ وكَمدْةً حيث كانت توجد

---

(1) كاتب فرنسي (١٨٨٤ ـ ١٩٦٨ م) كان مدير مجلة « لانوفيل ريفوافرانسيز » (١٩٢٥ م) ، وقام بدور كبير في خدمة الادب الفرنسي بما كان له من اهتمامات باللغة والأدب والنقد الفني . دخل الاكاديمية الفرنسية عام ١٩٦٣ م . (المترجم) .

(2) شاعر الماني (١٧٧٢ ـ ١٨٠١ م) متصوف ، كان متأثراً بمثالية الفيلسوف « فيخته » ونظريات الأخوين «شليغل» الجمالية . (المترجم) .

(3) « ازهار «طارب » او الارهاب في الآداب » ، (ايديه ، غاليمار ، ١٩٤١) ، ص ٧٨

(4) نفسه ، ص ٩٤ .

شفافية زائفة ؛ وأمراً لا يُدرى كنهه بدلاً من اليقين .

« تتضمن طبيعة الفكر انه ليس قط عبداً لما يعتبره وانما لما يهمله » (برل) . وطرح مناطق مبلبلة من ارض الجماعة خارج دائرة الأسرة لم يجعل الاسرة بمأمن من الخطر ، بل على العكس تماماً . وفي اوروبا لم يكن للقدسي أو للحرب مكان في العالم الذهني الخاص بالحركة العمالية الماركسية ، ومع ذلك فقد جمعت هذه الحركة ، عام ١٩١٤ م ، وكأنها رجل واحد ، بين « الاتحاد » المقدس ، والحرب الامبراطورية . وما من مكان ، وإن غير ذي اهمية ، في السوسيولوجية الاقتصادية الماركسية للمنصب العسكري ، والمجتمعات التي يقال لها ماركسية لا تتلألأ بنجاحاتها الاقتصادية ، وإنما بقواها العسكرية . وجواباً على « إنها الجماهير التي تصنع التاريخ » ، كانت اضخم العبادات لفرد من قبل الجماهير ، عبادات لم يشهد « التاريخ » ، قديمه وحديثه مثيلها ، على الاطلاق . اما بالنسبة الى رحلة الايديولوجية داخل جهازنا الإدراكي فقد رافقها فيها القرن بحوادث السير الخاصة به : «سارايفو» ، « برلين » ، « بيونس ايرس » ، « الجزائر » ، « بكين » ، « كابول » ، « فرصوفيا » - وهي لائحة ناقصة ومفتوحة ابداً . أسؤال من مقرَّر التدريس برسم التكرار ؟ هذا هو جسدك ، وهذا هو دمك . واننا لنَعول ونغنيّ على سجل « المسائل المناقشة » .

للذكرى ، الجماعية ، عام ١٩١٤ : التطوع الوطني الجياش للبروليتاريات القومية : غير متوقَّع بحيث أذهل كل المجتمعات الاشتراكية التفكير . من عام ١٩٢٤ الى عام ١٩٣٤ : الإنحراف الطويل للمؤتمر الثالث للاشتراكية العالمية لمواجهة « المدّ النازي » في المانيا الذي نُظر الى سلطانه على الجماهير بأنه جد « لا معقول » ، و« خداع » ، و« مخالف للقاعدة » من قبل انصار المذهب العلمي في التاريخ ، حتى ان هتلر اضطر بعد زمن يسير من انتخابه « مستشاراً » الى فتح معسكرات اعتقال لكي يجعل الماركسيين الحاصلين على شهادات البراءة ، ولكن بملابس السجون المقلّمة ، ينظرون اليه في النهاية بعين الجد[1] .

---

(١) مع التحية لتلك الاستثناءات الخاطفة التي تؤكد القاعدة ، من أمثال « والتر بنجامين » و« هنري لوفيفر » اللذين تقبلَ النقاد والمسؤولون كتابها « الضمير المخدوع » الصادر عام ١٩٣٦ بقبول سيء . وبقلم « لوفيفر » ايضاً عام ١٩٧٩ : « يمكن ان تكون الحقيقة رتيبة والجمال مشبوهاً . لقد كان الشيوعيون والماركسيون يقولون ما هو واقع ، وكان ذلك=

عام ١٩٥٤ : اضطراب امام العواصف الوطنية والقومية في العالم الثالث، من بعد حرب ، وعام ١٩٦٨ و١٩٦٩ امام الهيجانات الثقافية ، في الشرق والغرب ، التي تبقى النظرية الأم للايديولوجية مضطربة وعاجزة ازاءها إضطرابها وعجزها امام الكوارث الطبيعية . عام ١٩٧٨ : الحيرة الشالّة لـ « الطليعيين » الماركسيين امام انبعاث الدعوات الاسلامية المعاصرة (القذافي ، الخميني) وعام ١٩٨٠ : امام انتصاب المسيحية البولونية سياجاً اجتماعياً وقومياً ، الخ . . . فبأي برنامج يؤخذ في مواجهة ما لم يكن في البرنامج ؟ انها لنقط سوداء للنظرية ، ونقط ساخنة للتاريخ من غير تعيين . نقاط ارتكاز في التاريخ للنقاط المتروكة بلا ايضاح في النظرية . فأي « لغط » حول المحرِّك الموسوم بصراع الطبقات ، واي تشويش على الخط الموجّه لتاريخ المجتمعات ! انها لأمور يقل التفاهم عليها اكثر فأكثر .

وللذكرى كذلك ، الذكرى الفردية : الاسئلة التي تقض مضجع « فلان » و« علان » اللذين تطن في آذانهما نشرة المساء الاخبارية التي تختصرها صيحة متكررة : « امسكوا بالمجنون ! » « كيف يمكن ان يحدث ذلك ؟ » « كيف تمّ لي اذن ان اكون ستالينياً ؟ » « لم اكن انا ، كان ذلك شخصاً آخر » . من ؟ « كنت أعمى » . لماذا ؟ انه سر : كيف يصبح انسان يتمتع بالعافية « أعمى » من غير خلل في العصب البصري ولا انفصال في الشبكية ؟ هاذياً ، دون « أن يفقد الوعي » ؟ أو أيضاً : « أعلم . إن هذا غير معقول . لكني سابقى متشبثاً به ، ويعسر علي شرحه لنفسي بعبارات واضحة » . وانها لقيود ، أو قيود مجدَّدة ، مؤلمة تلك التي تفحم نظرية « الالحاح الايديولوجي » . أو ايضاً : كل ما يمكن ان يحرّره في فرد من الأفراد قطعُ روابطه الغامضة ؛ « وان ماركسياً مُنيَ بالخيبة ليرتدّ عن الماركسية الى التصوّف بأسهل مما يرتدّ عنها الى مفهوم مختلف من مفاهيم العقلانية » (ج . بوفريس) .

=مزعجاً بشكل عجيب . وكان النازيون يكذبون ويَفتِنون ،ويلهبون حماسة الجماهير» . ولكن « ماذا » ، والأمر كذلك ، عن القرابة الطبيعية بين الوعي وما هو واقع (أو حقيقي) ، اساس المثالية العقلانية ؟

المقطع الثاني

فيزياء الاعتقاد

ليست « فكرة » من الأفكار ناجعة لأنها حقيقية بل لأنها مظنونة كذلك . وعلى هذا فإن دراسة لشروط النجاعة ينبغي ان تتحرك باتجاه دراسة للاعتقاد . وليس هذا منفىً بل نعمة طارئة .

الفصل الأول:
منطق بلا عقل

١- الإخفاق العلاجي
٢- الاعتقاد: أمرض هو أم عرض؟
٣- الشيء في حالته العملية:

محاولة أولى للتعريف

١ـ الإخفاق العلاجي

لنبدأ بتشخيص : لم تنفع الترياقات . فلقد تفتّتت جميع المناهج الايديولوجية على ايدي المتخصصين ، وعُرّيت جميع الآراء المخجلة القائلة بانتظار المخلّص ، وسُخِر بلا رحمة من جميع التّرهات ـ اما الايديولوجية فتدفن جميع حفّاري القبور الفلسفيين فوجاً بعد آخر . لقد كان « أورفيه » يسكّن الوحوش بغنائه ، و« يوشع » يقلب بالموسيقى اسوار أريحا . فالأجراء السحري في الخرافة فعّال . وأما في الحياة السياسية للمجتمعات فيبدو المردود أقل : فالوحوش تجول في الميدان كما في السابق ، ولا توفّق أشد طلبات التحقيق إحكاماً ضد « الباحثين عن الله » في ان تخفّف بشكل ملحوظ من سلطان، الحماقات ولا من القدرة على الفتنة التي يتمتع بها المغوون الأشرار . وما تكاد الحلبة العامة تُخلى من وحش منهوك حتى يأخذ مكانه وحش آخر جاهز للنهش ؛ في حين يقدم ضالّو الأمس أمكنتهم في منصّة الشرف الى مرشدي اليوم الذين سيصبحون ضالّين غداً . وباختصار فان كل شيء يجري وكأن الصرخة المكررة الف مرة « لتسقط الايديولوجيات! » لم تزل تبحث عن : « كيف التخلص منها ؟ » متبوعة بالنتائج . والنظريات (الجيدة) لا تشفي من الايديولوجيات (المشؤومة) . وقد نكون جميعاً مرضى بالعُصاب . أما عن مرضنا بالأفكار ؟ ان الجدول العيادي للبشرية المنظور اليها على انها مريض سياسي لا يُظهِر أية تحسّنات ملموسة .

وأشد المفكرين وعياً يخيبون دائماً امام « الايديولوجية » ويخيّبوننا معهم . لم ؟

بفعل غياب الحل الاستمراري النظري ، فيما يتعلق بالمضمون ، بين تعريف

الايديولوجية « العلمي » والتعريف الأرواحي للمعنى المضاد المشترك . « ألتوسّير » : الايديولوجية « نهجٌ (له منطقه وصرامته الخاصان) تصوّراتٍ (صور ، أو خرافات ، أو افكار ، أو مدركات حسب الأحوال) مزوّدٌ بوجودٍ ودورٍ تاريخيٍ في قلب مجتمع معيّن» . في المعجم :

ـ إيديولوجية : اسم . مؤنث . نهج أفكار ، فلسفة عن العالم وعن الحياة . «الثورة هي أولاً سياسة وايديولوجية» (كامو) .

ـ ايديولوجي : اسم مذكر . رجل مؤمن بقوة الأفكار . « لقد سوّغ هيغل جميع معالجات الايديولوجي لما هو واقعي » (كامو) .

هكذا يقول « معجم روبير الصغير » .

ولنحتط من ان نضع في مرتبة واحدة مبدأ مسيرة مصطلحية ومنتهاها (ولا في كيس واحد فيلسوفاً حقيقياً ومتخصّصاً في الافكار العامة ، المغلوطة بصورة عامة) . ولكن يبدو تماماً ان ثالبي الايديولوجية الماركسية يستعيدون بصورة كاملة لحسابهم ، ولكن دون ان يدروا ، التعريف الماركسي للايديولوجية . مع فارق بسيط هو أن ماركسياً منطقياً مثل « ألتوسّير » يعرف جيداً ان المتوهِّم الايديولوجي مقابس لوجود العلاقات الاجتماعية (بما فيها العلاقات الماركسية) ، في حين ان ماركسياً عن غير قصد مثل (كامو) يتوهّم إستعجال نهاية الايديولوجيات بالتنديد بـ « مناهج الافكار » الخداعة . فـ « الانسان الثائر »[1] : ضحية ، بالتأكيد ، ولكن لما تسميه طريقة « أسّيميل » « الصديق الزائف » . وانها لنهاية تعسة لأيتام الرب : فبعد أن طرح الأبناء الشرفاء انفسهم بشكل نبيل مقاومين ـ لعمليات اضطهاد ايديولوجي دنيئة للجنس البشري ـ سوف يجدون انهم ضحايا تورية ، مضطهَدين من جراء تطابق في التسميات . أفلم يئن الأوان لإحباط الصوتيات والتساؤ ل عما إذا كانت الايديولوجية « تجري » حقاً داخل الافكار ، وما إذا لم يكن المرء يضيع جهده في وضع خلاصات ضد أمراء الفكر ؟ وبكلام آخر : ما إذا كان في الإمكان إزالة الأديان بحذف علماء اللاهوت ؟

لنهشم المرآة . فالايديولوجيون ينزعون بوضوح وهم يفكرون في حالة « الايديولوجيات » الى التفكير في حالتهم الخاصة . علماً بأن التفكير في تكوين برجاسهم

---

(١) اسم احد كتب « كامو » . (المترجم) .

المفصّل ونسيجه أمر أبعد ما يكون عن الخصوصية . وإن لهم لأسباباً ثلاثة في ألا يبصروا شيئاً .

« العائق الأول » : سواء رضينا أم لم نرض فإن محترف الأفكار يبقى أديباً ، لأنه اذا كانت الصور قادرة على جعلنا نفكر ، فإننا لا نفكر بالصور بل بالكلمات . ومعلوم أن « المرسوم » و« المرمَّز » ليسا مترادفين . وإذ كان مقتنعاً سلفاً ، تعينه العقبة الكلامية والتشويه المهني ، بأن الايديولوجية تتألف من أفكار ، كما يتألف الجدار من حجارة ، والنسيج من خيوط، فإنه سيذهب للبحث عن الايديولوجية حيث هي أقل وجوداً (بوجه الاحتمال : أبداً) : في الكتب ، وفي المكتبة. وشاغله الأكبر : التعامل مع النصوص ، بل مع جسم الجريمة بالذات .

« العائق الثاني » : المحب للمطالعة هو ، تبعاً لمهنته ، متوحّد ، وبديهي انه ليس في وسع المرء أن يفكر وسط الناس فلا الـ « أنا . . . تُ » الخاصّة بالأديب ، ولا الـ « . . . تُ » الاستعلائية أو الفكّرية الخاصة بالفيلسوف تُهيئان لفهم انتاجات « نحن » . والمفكر الذي وظيفته التفكير في ما يفكر فيه مفكرون آخرون ، اي شرح «كتابات» والتعليق على «مؤلفين»، ليس خير مهيّيء لإدراك ما يدخل من تواصل مادي في قناعة معنوية ، وبصورة أشمل ، لفهم أو تقبّل ان العمليات التي بها تنبني « نحن » معينة ليست من نسق الفكر ، حتى وإن كان هذا النسق نفسه غير معقول . وليس ما يسبق التفكّر وقفاً على الناس الذين عملهم التفكير . فما لا يخطر بالبال مألوف قليلاً لدى المفكرين ، كما هو شأن الرسم عند العميان ، أو الجماعي عند المتوحّدين .

« العائق الثالث » : إن رجل الأفكار هو في الوقت نفسه رجل يملك رأساً ، وبديهي ان المرء لا يفكر بقلبه (حتى وإن كان بالإمكان الحديث عن القلب كما يُتحدث عن الأنف ، حسب الكلمة المعروفة) . فهل يعفينا هذا من التفكير في « القلب » « معقل الايديولوجية » (كما يقال في الرأس إنه معقل الفكرة) ؟ أليست ميزة الايديولوجيات ـ باعتراف الضحايا أنفسهم ـ ان تجعل القلب يخفق والرأس يضيع من اولئك الذين تُخضعهم لسحرها؟ افتح قلبك تدخل قلب الموضوع . افتح قبل كل شيء هذه الكلمة التي تتسع لعدد من الكلمات المتداخل بعضها في بعض داخل عضلة واحدة ، الغضب ، والشجاعة ، والذاكرة ، والحب ، والسخاء ، الخ . . تجد فيها ما يهيج ،

واذن ما يحرّك ، جماعة كما يحرّك فرداً . « على صعيد الوعي الشعبي ، حيث يعيش الانفعال الذي سينبثق (حرباً صليبية) . . . » (الفانديري ـ دوپون) . وقد لا يكون الانسانُ العُطلُ من الانفعالات والعواطف الانسانَ العُطلَ من كل ميزة ، بل قد يكون الانسانَ العُطلَ من كل ايديولوجية ، بليدة كانت أو هامدة لا حراك فيها . فكيف يمكن العيش بعد « توقّف القلب » ؟

وما تَثْبُتُ صحته أسبق مما يمُثل . وفي إمكان الايديولوجية ان تقدم نفسها وكأنها أحجية من الآراء . في الظاهر ، ولكن المشهد خدّاع . وجميع الآراء عن الرأي ممكنة ، شرط الاعتراف أولاً بماديته لكونه : واقعاً خطابياً « أقول إن معنى أن يرتئي المرء هو أن يتكلم، وإن الرأي يتمثل في خطاب مبين » (افلاطون ، « تيبتيت » ، ١٩٠ أ) . ومعلوم أن ما يسمى « ايديولوجية » منذ ظهور ماركس ليس واقعاً خطابياً ، بل هو أولاً واقع شعوري ، يسبق عملية الإسناد . وعلى النقد إذن ان يتملّص لا من « ارض اليقينات المترنحة » بل من الدُكّة التي ترتكز اليها المباحث العلومية ، ومن البحث في العلوم بوصفه دُكّة يصاغ من فوقها في العادة النقد المباح لليقينات وترنّحاتها . وتاريخ الايديولوجيات هو اخيراً أقرب الى تاريخ الذهنيات منه الى تاريخ العقائد ، ولا يبحث عن مُدرك الايديولوجية في تحليل الإنتاجات العلمية الصادرة عن هيئة المفكّرين المحترفين ، لأن مفهوم العالم ليس نابعاً من جوهر إدراكي . واللاوعي السياسي (الذي ليست الايديولوجية ، كما سنرى ، سوى عَرَض من أعراضه) يقوّي الغفلية ، ويعمل من غير أسماء مؤلفين ولا كلماتهم . وهو يُؤْثر الصورة على الرمز . وسيكون البحث بالحري عن عدتنا للعمل من ناحية فن العمارة ، والرسم ، والتصوير الفوتوغرافي ، والسينما ، والملصقات الإعلانية . وإن ايديولوجية تاريخية ما لتنكشف وتنحلّ رموزها من خلال مجموعة من الصور بأفضل بكثير مما تنكشف وتنحلّ من خلال العبارات المنمّقة (كما ان تاريخ العاطفة مدين للرسوم والتماثيل الخاصة بحقبة من الحقب بأكثر مما هو مدين لمدوني المذكرات التاريخية) . ويلعب القسم العائم من جبل الجليد ـ المساحة المطبوعة ـ دور الطعم النظري . وتركيز الانتباه على العقلنات الثانية والثانوية قد يكون السبيل الوحيد المتبقيّ للمؤرخ عندما تعوزه المواد اللازمة الخام الأكثر اوّلية ، والأكثر بالتالي ايحاء (كما كان الحال مثلاً في عهد « الحروب الصليبية » في اوروبا ، وهو عهد

يفتقر تقريباً الى الصور) ؛ ولكن أن يُمتصّ « قبلياً » موضوع « الايديولوجية » في مرصوفة تكوينات خطابية قد يؤدي الى نسيان أن هناك لكل عالِم من علماء الدين عشرة آلاف تابع ، وأن هناك على الأخص ـ وهذا نسيان يسبق ذاك في شدة خطره ـ علماء بالدين لأن هناك أتباعاً ، لا العكس . وليست كليات علوم الدين هي التي انتجت الشعب المسيحي ؛ فقد أشبع تأسيسها حاجة ، ولكنه لم يخلقها . وقد كان الشعب اللاديني المؤمن (او الشعب اللاووسي) موجوداً قبل تشريع فعل الايمان ، كما انه سيكون موجوداً بعده ، عند الاقتضاء . وعملياً : لا يذهب المرء لحضور القداس لأنه قرأ كتابات القديس توما ، ولا حتى كتابات القديس متّى ، كما انه لا يصبح شيوعياً لأنه قرأ كتابات ماركس ولينين . وكذلك لا يصبح من انصار « بيتان » لأنه قرأ كتابات « دريو » ، أو « سوريل » ، أو « دو مان » . بل إن الطريق لَيُسلك بالاتجاه المعاكس : من الالتزام الى أسبابه ، ومن الانخراط الى دوافعه . وعمليات التركيب التفكّرية ، وهي بنى فوقية يسهل التأكد من هويتها ، لأنها مطروحة فوق الرفوف ، ومتوازيات مستطيلات سهلة الحمل ، تخفي غابة « ايديولوجياتنا » وأرضها وجذورها .

٢ـ الاعتقاد: أمرض هو أم عرض؟

لأن تكون التربة العضوية «دينية» فتلك ملاحظة مبتذلة، ولكن ابتذال زعم ما لا يقيم البيّنة على عدم صلاحها. فأي « مفهوم كلّي للعالم » ، ما إن يصادف انخراطاً جماهيرياً حتى يَتَقَبَّل ، كتحديد أدنى وموضوعي وبالتالي مادي ، التحديد الكلاسيكي الذي كان « دركهايم » يقدّمه في بحثه « الشعور الديني حالياً » : « ليس الدين نهج افكار وحسب ، بل هو قبل كل شيء نهج قُوى . . . وميزة الدين هي التأثير المقوّي للطاقة الذي يمارسه على الضمائر »[1] . وحقل الأفكار الفعّالة اجتماعياً : « الايديولوجية » . وقد سبق ان رأينا أنّ « طرق التفكير » تختلف عن آداب المائدة أو طرز الازياء (مع كونها متصلة بها) في أنّ لها آثاراً في المجتمع ، خارج نطاق الفكر ، وقبل كل شيء في مجرى الأشياء الذي يقال له سياسي . والسياسة ، وهذا يعلمه كل انسان ، قضية آراء : والدليل على ذلك أنّ الوقائع الخطابية قد يكون لها نتائج غير

---

(١) انظر « ارشيف سوسيولوجية الأديان ، العدد ٢٧ » ، « الشعور الديني حالياً » .

النتائج الخطابية ، ولكن بشرط « لا بدّ منه » هو أن يُنظر اليها على أنها حقيقية (أو صحيحة) . ولسوف يقال عندئذٍ بأن فكرة من الأفكار تبلغ الاستحقاق السياسي لا بفعل قدرتها المنطقية بل بفعل قدرتها الغنائية ، وأنها كلتيهما مستقلتان احداهما عن الأخرى قطعياً ومادياً . وللايمان في مضمارنا الذي ليس مضمار المعايير (حيث للقانون قوة الايمان) ، بل مضمار التصرّفات السياسية ، قوة القانون . وذلكم هو ما فهمه جيداً ، في زمانه ، زعيم بسيط من زعماء الجماعات حين كان يصادف في طريقه أبرص : « إنهض وأمضِ فقد أنقذك إيمانك » (القديس لوقا ، الفصل السابع عشر ، ١٩) ، أو أكمه : « امضِ فقد انقذك ايمانك » (القديس مرقص ، الفصل العاشر ، ٥٢) . ويمضي الأبرص وقد شفي ، والأكمه وقد أبصر . والذين يريدون شفاء الناس من الاعتقاد يبدون وقد نسوا ان الاعتقاد قد شفى اكثر من واحد منهم . إنهم لا يؤمنون بالمعجزات ، وهم في ذلك محقّون نظرياً . ولكن السؤال الذي يطرح امام الفكر السياسي هو لماذا يخلص من يؤمنون بالمعجزات الى الافادة منها ، لكثرة ما آمنوا بها . أي لماذا كان الاعتقاد هو الذي يصنع المعجزة لا العكس . مع العلم الثابت بأنه ليس في صحيفة اليومِ من المعجزات المستودعة أقلُّ مما في الانجيل ، وأن الخرافة الدينية تحمل عن حدها الأعلى ، التخييليّ ، الطبيعة الصورية المبتذلة لتصرفاتنا السياسية

يُعرَّف الاعتقاد بأنه مشابه لواقع « النظر إلى شيء ما على أنه حقيقي » (كانط) . وتتفق مثاليات الموضوع على أن ترى في الاعتقاد فعل تفاهم ، أو ممارسة بين ممارسات اخرى للكائن المفكّر . والنقد الكانطي مثلاً لا يميز ملكة اعتقاد قائمة بذاتها ومستقلة عن ملكة المعرفة . ويبدو الـ « أعتقد » تحت أفق العقل وكأنه درجة دنيا من الـ « أعرف » . وهو بهذا المعنى نمطية لـ « الحكم » (« أحكم بأن هذا الاقتراح يستأهل تصديقي ») . وحين يجد فاعل عاقل نفسَه في مواجهة شيء ، وأن هناك عدم تقابل بين الذاتي والموضوعي ، فعليه ان « يعتقد » . بمعنى ان يؤكد من الأمور للشيء اكثر مما يعرف عنه . ويضع مؤلف «نقد الفكر المجرَّد» «الاقتناع» في مقابل « الاقناع » فالأول يمتاز عن الثاني بأنه قابل لأن يبلغ جميع الأفهام بشكل مباشر ، في حين أنه ليس للاقناع من قيمة سوى القيمة الفردية . ولا قيمة لها إلا بالنسبة إليّ . والرأي ادنى درجات الاعتقاد : انه موضوعياً وذاتياً غير وافٍ ؛ والإيمان اعتقاد وافٍ ذاتياً لكنه معروف بأنه

غير وافٍ موضوعياً. ووحدها المعرفة تقدّم يقينات منطقية لا يقينات معنوية. ووجهة النظر العملية ليست منطقية (حتى وان كان هناك ، من جهة أخرى ، فكر معنوي) لما تفسحه من مجال لأحكام غير كافية . وإنها لسيادة الإيمان . « الايمان العملي » : إيمان الطبيب الذي يظن أنه قادر على تشخيص هذا المرض اكثر مما هو قادر على تشخيص ذاك . «الإيمان العقدي » إيمان المؤمن من اصحاب الرأي ، « الذي تدفعني حقيقته الى المجازفة بكثير من خيرات الحياة »[1] . « الايمان المعنوي » : انه ايمان من يخضع في وجوده لمباديء « لا يمكنني العدول عنها دوان ان اغدو محتقراً في عين نفسي »[2]

وظواهر الاعتقاد الذاتية هامشية وفرعية في نظر العقل المجرد (يخصص لها كانط ثماني صفحات في آخر « نقد » ه الذي يضم ثمانمائة صفحة تقريباً) .وبالمقابل فإن الرأي ، والاقتناع ، والإيمان ، الخ . . . تحتل صميم العقل السياسي . وان احداً لا يزعم ان لديه آراء رياضية ـ نظراً لأن هذا العلم يبسط حقائق « قَبْلية » وحتمية تفرض شموليتها نفسَها على كل كائن مزود بعقل ـ ولكن جميع الناس يملكون آراء سياسية ، والتعبير عنها مسوّغ تماماً: السياسة مسألة رأي (حتى وإن كان « الرأي العام » وهماً لا أسس موضوعية له ، فان مجرد الاعتقاد بوجوده يجعل منه واقعاً سياسياً موضوعياً ، كما هي الحال مثلاً بالنسبة الى النتيجة المنشورة لاستطلاع حول رأي) . ومعلوم جيداً ان « السيد (اختبار) لم تكن لديه آراء » . كما انه معلوم جيداً ان « السيد اختبار » لا يشتغل « بالسياسة » (وأن السادة « إختبار » ليسوا هم الذين « يصنعون التاريخ ») . والمزعج انه لم يكن يفهم شيئاً ايضاً ، على غرار خالقه الواعي جداً ، من سلوك مواطنيه السياسي ، و« ڤاليري » الذي كان تبشيره « مدهشاً » ، والذي كان يرى « من غير اللائق الرغبة في ان يكون الآخرون من رأينا » ، كان معاصراً لهتلر وستالين وبيتان : فلا يكفي انه ، وهو يعلق حكمه ، لم يفعل شيئاً كان ممكناً ان يسهم في منع (او تعجيل) وصول المخبلّين الى الحكم ، بل انه لم يستطع قط ان يوضح سبب قيام الستالينية او الهتلرية أو الپيتانية ولا كيفيته. والكفرة متوحّدون. وهم يسنون القواعد في غرفاتهم، ولكن ما ان يخرجوا الى الشارع حتى يكون امرهم واحداً من اثنين : اما ان يصبحوا

(١) « نقد الفكر المجرّد » ، ترجمة « بارني » ، المنهجية الاستعلائية ، المجلد الثاني ، ص ١٨٧
(٢) نفسه ، ص ٢٨٩

مؤمنين (بالهيئة المحامية عنهم) ، واما يتخلون عن الصدارة للمؤمنين . والشكاكون يملكون القدرة على احترام القانون دون الايمان به كثيراً ، لكنهم لا يملكون القدرة على فرض النظام في « المدينة » ، ولا على إقناع الآخرين بالتخلي عن إيمانهم .

لا نبطئن عند اللعبة التي لا تنتهي لتداخلات المعرفة والاقتناع بعضها في بعض ، هذه التداخلات التي في وسع كل أحد أن يلمس نتائجها في تاريخ مختلف المناهج العلمية كما في الحياة اليومية للوجدانات العفوية . (يؤمن العلماء بقيمة العلم ، والكفرة بعدم التصديق ، الخ . . .) ولنختصر لعبة التمييزات المعنوية التي في وسع (وينبغي له) الفعل « يعتقد » (لأن يُعتقد ان الطقس سيكون جميلاً غداً فذلك لا يفيد المعنى الذي يفيده الاعتقاد بـ « بابا نويل » ، ولا الاعتقاد بقيام العدالة على الارض ، ولا ببعث الاجسام يوم القيامة ، الخ . . .) وحده أن يفسح لها في المجال . وتتمثل أفضلية الأفضليات في الوقت الحاضر ، في ان نسحب من افق المعرفة نسق الاعتقاد من مبدأه ـ بوقوفنا في الجهة الأخرى للتفريع الثنائي النقدي للاعتقاد والمعرفة (الذي يظهر متأخراً جداً في تاريخ المعرفة ويكون قد خضع من قبل بنفسه لقرار سابق ، بوصفه « أطروحة » فلسفية بالمعنى الحقيقي للكلمة) . والقضية هي ببساطة بالنسبة الينا إدراك « واقع » أن المنطق الخاص بما هو جماعي لا يخضع للمعايير الادراكية . فليس الاعتقاد معرفة دنيا ، ولا الهذيان خطأً في التقدير ، والمرء لا يقرر أن يملك الإيمان . وببساطة ، ليس للأسئلة المطروحة حول صلاحية المعتقدات الجماعية أو مشروعيتها من معنى . فالاعتقاد صيغة « قَبْلية » لروح المعاشرة (او للوجود السياسي) وليس عليه ، بوصفه كذلك ، ان يشرح اسباب قيامه . وفي وسع ايمان جماعي ان يضم اليه براهين موثّقة ، لكنه لا يخضع ، في جوهر طبيعته ، للبراهين التي يستطيع أو لا يستطيع أن يخصّ بها نفسه : انه لا يُعارَض ولا يُرفض . ولعالم السلوكات الجماعية منطقه الخاص الذي يندرج في مستوى آخر ، في سجل آخر ، في لغة غير لغة التصوّرات المنطقية (التي تقرر ، كما بالنسبة الى « ديكارت » ، الارادة المطلقة لأحد الناس او لا تقرر الموافقة عليها في حال ممارسته حرية الاختيار) . وببساطة ، لا يبلغ هذا العالم شيعة « مينرڤا أو أنصار الحكمة » الذين يعتقدون أن « الحقيقي هو ذلك الذي لا ينبغي قط الايمان به » ، وبالعكس ، أن « ما يؤمن به المرء ليس حقيقياً ابداً » (آلان) . إذ « الواقع » هو أنه

حيثما يكون مجتمع يكون اعتقاد ؛ وهذا الواقع الذي لا ينطبق عليه اي قرار أعلى ، بالاتجاه المعاكس لمجراه هو الذي ينبغي أن يحسب حسابه . وان علماً في السياسة ، إذا كان بالامكان ان تكون أمور السياسة موضوعاً لعلم ، سوف يكون علماً في اللاعلم ، لأن ذلك الذي لا يمكن تأسيسه « على العقل » ـ الرأي ، الاعتقاد ، الايمان ـ هو الذي تستند اليه السلطة السياسية . ويتمثل شرح الاسباب الموجبة لقيام السلطة السياسية اول ما يتمثل في شرح الآراء السائدة (سيكون في وسع علم الإعلام المساهمة في ذلك بفحص النظام التقني لانتاج الآراء ، او الخطب العامة ، الخاصة بكل عصر من عصور مجتمع معين) .

وعمليات الارتحال او الانتقال من سيادة الى اخرى ـ سيادة منطق الفعل الى سيادة منطق المعرفة . يمكن ان تفسح في المجال لكل انواع التأثيرات التقريظية ـ إيجابية كانت أو سلبية ـ التي يبدع في احداثها انصار اعتقاد، أياً كان، وخصومه على السواء. فقائمة البيّنات الپاسكالية تعتمد بكشل رائع على الابهام. وسيكون المرء واثقاً من انه لن يخطىء اذا قال : « لا اصدق الا القصص التي يترك الشهود فيها أنفسَهم يُذبحون » ـ إذ هذه هي بالتأكيد الطريقة التي يجري بها الانضواء الجماعي (يخلق الشهداء انصاراً ومحازبين) . ولكن لا يستنتج من هذا ان يكون للقصص المشار اليها اساس ما : فالشهيد ليس برهاناً على الحقيقة . وعلى العكس من ذلك فان احداً لا يترك نفسه يُذبح لـ « يشهد » على صلاحية نظرية هندسية : هل يستخلص من هذا ان النظرية غير متماسكة ؟ والحجة على القوة السياسية سلاح ذو حدين ، وها هو « رينان » يجيب « پاسكال » ، بسخرية وان كان الجواب لا يخلو من لوعة : « لا يستشهد المرء إلا من اجل الأمور التي لا يكون موقناً بها. فهو يموت في سبيل آراء لا حقائق، في سبيل ما يعتقده لا في سبيل ما يعرفه. وما ان يتعلق الأمر بالمعتقدات حتى يكون الرمز الأكبر والاثبات الأفعل هو الموت في سبيلها »[1] . وما كان الاجماع ليكون قط معياراً في النسق العلمي (والا فهو ، في اقصى حد ، معيار سلبي) . ولكنه جوهري في النظام السياسي (او الديني) . ويكمن العيب التقريظي في ان يُتخذ منه بالضبط حجة منطقية قائمة بذاتها . والمنظومة التقريظية للكنيسة الكاثوليكية شعارها الزاهي « ما هو ازلي ابدي » ،و« ما هو موجود في كل مكان » ، و« ما هو للجميع » ، وطالما التمست البرهان

(١) رينان ، « دراسات جديدة في التاريخ الديني » ، ص ٧

على عصمتها في انتشارها الشامل . دون ان تحتاط الى ان السحر يغدو ، على هذا ، اكثر حقيقة من « الدين الحق » .

ولا يمكن الجزم بشيء شامل وحتمي عن الاعتقاد سوى ان فعل الايمان شامل وحتمي حيثما اجتمع بشر فوق بقعة من الارض مهما ضؤلت مساحتها . فالحقيقي مكتفٍ بذاته ، والجماعي بطبيعته غير كافٍ : انه بحاجة إذن الى كفيل ، من خارج ذاته . وهناك واقع اجتماعي تنبغي معالجته وكأنه شيء من الأشياء : ما من زمرة بشرية تخلو من قيمة ، نقداً او نسيئة ـ حتى (ولا سيما في حال عدم كون) حينما يكون المثل الأعلى الأوحد هو القوة ، وحينما يفاخر المرء بأنه يبحر كما يشتهي . وميزة الاعتقاد أنه يستدعي المشاركة ، وميزة المشاركة انها تستدعي الاعتقاد . وفاعل فعل الإيمان في هذه المجالات فاعل جمعي (الأتباع ، الرعية ، المناضلون ، الإخوة ، الخ . . .) . ولا تنتقل القضية الذاتية للحكم المزعوم الى العمل إلا في حال تداخل الذوات . والذاتية الاجتماعية المتداخلة ـ أعتقد لأن الآخر يعتقد ، أعتقد من غير أن أكون مؤمناً بذلك حقاً لأن كل الناس مؤمنون به ـ لا تعادل موضوعية منطقية ، ولكن مناقضة الأخوّات المتّقدة، والحماسات الجماعية ، تستجيب ، كما سنرى ، لوظيفة عقلانية . ولا يتمتّع علم النفس الاجتماعي بسمعة طيبة عند أتباع « النظرية العلمية في التاريخ » : فهو يصف نتائج دون ان يقدّم أسبابها . ولكن يُعثر على النتائج ، بدرجة كبيرة وصغيرة ، في التاريخ العملي ، بصيغة النتيجة التي للقصر المشيّد من اوراق اللعب او لكرة الثلج بالنسبة الى الانضواءات او الى الانسحابات الجماعية ،تلك النتيجةالتي تميز انطلاقة ، كما تميز أفول ، « الايديولوجيات » التاريخية الكبرى (الانتقال من الوثنية الرومانية الى تعليم الإنجيل ، ومن المسيحية الشعبية الى الدعوة للتخلي عن المسيحية ، ومن الماركسية الى إبطال مركسة الغرب ، الخ . . .) .

٣ـ الشيء في حالته العملية: وضع المعالم

لأن يكون على مشروع يطمح الى التفوق على الذات في النقد ان يعبر عن نفسه بالصيغ والكلمات الخاصة بما يطمح الى تجاوزه ، فتلك مصيبة ، عابرة لكن عادية .

ونكاية في اعتراضاتنا النظرية ، ولأننا لا نملك خيراً من ذلك (أو لأننا لا نملك خيالاً إدراكياً) ، فإننا سوف نستمر باستعمال عمود « الايديولوجية » الهادي لتقديم معلم إشارة سهل المنال . وسنحاول الاحاطة مباشرة بالامر نفسه ، ممارَساً كان او ناشطاً ، كما يتبّدى في التجربة المشتركة (تاركين اذن جانباً الصلاحية النظرية للمقولة) . ويتمثل الموضوع في هذا : لقد انتصبت وانتشرت وتبلورت الاسماء في تاريخ المجتمعات « مفاهيم عن العالم » . فكيف نحدّدها ؟

حين تكون ايديولوجية اجتماعية في إبان نشاطها تكون طبيعية تماماً لأنها تنير بشكل كامل ثقافة الزمرة الاجتماعية . فهي غنية عن البيان لأنها مسلّم بها . ومن المؤكد أنها تفصح دوماً عن نفسها في مكان ما (في نصوص مقدسة او قاعدة قدسية رسمية ، مانحة السلطان لمدبّجات العقائد الدينية او « للأسس العلمية ») ، ولكن ما يضمّ المقول الى الفعل ، او موضوع الاعتقاد الى ممارسة المؤمنين يمكن ان يُحدَّد كما يخيل الينا وكأنه « تخطيطية جماعية سابقة على الوعي » . فلنوضح باختصار ، وكلمة بكلمة .

ـ « التخطيطية » : أو همزة الوصل بين تصوّر وعمل . هذا ما يُعرَّف به ، في القاموس النقدي ، إجراء عام للمخيّلة تستحضر به للمُدرَك صورته . فالرسم الخيالي اكثر من صورة وأقل من مُدرَك . انه يطرح جسراً بين مقولات العقل الكانطية والظواهر المعيّنة في الحدس ، بوصفه الحد الثالث المتساوق مع الاوّلين ، فيدور عليه اذن منطق الحقيقة لأنه يتحكم بتنفيذه . وان تحليليته للفعالية لتلامس هنا على السواء منطقة مشابهة ، غامضة ولكنها حاسمة (« كلمة مجاملة » ، ففي نظر الشيوعي ، لو لم يكن المجتمع الاشتراكي او صراع الطبقات سوى مُدرَكين او صورتين لما كنا مُحرَّكين) . وملكة العمل تطرح السؤال الذي تطرحه ملكة المعرفة : بين التجربة الحسية المعيشة وغائية العمل المثالية ما الرابط بين المُدرَك والصورة ، مُفَصِلاً كلاً من الاعتقاد والمعرفة والعمل على الآخر ، أو جاعلاً كلاً منها يتجول داخل الآخر ؟ وإذ كانت كلمتا (رسم خيالي) ، المعبرتان عن عكس ذهني لعملية واقعية ، عن طريق التوقع او الامتداد ، أفضل من كلمة « تصور » التي تبدو علمية ومرآوية جداً ، فانهما تنشّطان « الايديولوجية » الساكنة ، باعطائها دورها الحقيقي ، دور واصل السلوكات بمحرّكها (اي الأعمال المطابقة للقيم التي تطرحها الايديولوجية) . وليس هناك نسق إيضاح للعالم بشكله

الصرف : واكثر الانساق تجريداً ما تزال فنون تأليف مسرحي ، قبل ان تكون تفسيرات للنصوص . وإنّ تأليفاً رمزياً مكوّناً من عدد من المفاصل ليصهر توزيعاً معقولاً للأوراق ولعبة في التدخّلاتِ العملية ، وإن بقي توزيع الأوراق خاضعاً للعبة . وبين الاسلام والمسيحية والشيوعية صفة مشتركة هي انها جميعاً تجعلني أُجمل، في عملية تركيب، ما ينبغي أن أعرفه عن تاريخ العالم وما ينبغي أن أفعله فيه . فالايديولوجية تقول لي من اين جئت لتوضح لي الى اين اذهب ، ولا تكشف لي عما يدفعني إلا لتفيدني عن الوجهة التي انزع اليها . انها نسق توقُّع مرفق بنسق ايضاح ثانوي ، ونسق تدخُّل ثانوي ، توقُّع منظَّم « لـ » اعمال و« بوساطة » إعلام .

ـ « جماعية » : ليست الايديولوجية نتاجاً فردياً ، وإنما هي وسيلة للتعبير عن هوية جماعية . وبوصفها واقع اعتقاد ، فانها في مُدرَكها واقع مجتمع ، كالشعائر الدينية في مقابل المشهد السحري (إذا وافقنا مع « دوركهايم » ، وخلافاً بالتالي لملاحظات « مارسيل موسّ » ، على ان « حيازة تقنية سحرية لا تجمع الناس قط في زمرة ») . والتأطير الاجتماعي الدقيق للتوظيف النفسي الفردي يصل بصلة القربى بين الايديولوجية الحديثة والظاهرة الدينية بشكل دقيق . ورواسم التخطيطية التي تؤمّن الوحدة الداخلية لمجموعة من السلوكات ولسلوكات المجموعة هي الأشكال الاجتماعية للقول ، ولكن ايضاً واولاً للأكل ، والإنتاج ، والتحابّ ، والصلاة ، والسكن ، والمشي ، والكلام ، واللباس ، الخ . . . والوظيفة المزيلة للسمات هي وظيفة الاندماج والالتحام : إنها لو لم تكن جامعة داخل مكان معين ، لما كانت قادرة على ادامة تميّز للجماعة في التاريخ[1] .

ـ « سابقة على الوعي » : لسوف نحتفظ بلفظ « اللاوعي » لمجموعة العمليات التنظيمية التي تضمن ، بالاتجاه المعاكس لاتجاه اي نسق رمزي خاص ، بقاء الزمرة

---

(١) وبالتالي على نقل ثقافة ما كواقع طبيعي الى صعيد جماعة سياسية ، كما يبدو ذلك من انتقال اقلية اقليمية دينية الى حركة قومية تطالب باستقلالها . انظر مثلاً « الجماعات المنادية باعادة التعميد في « الجورا » ، في « أرشيف العلوم الاجتماعية للاديان » ، ١/٤٩ (كريستيان لاليف دبينيه ودانيال الكسندر) . ولا تؤلف بعض التحديدات البنوية التحتية الطين اللازب الذي شد اقلية بعضها الى بعض ، وإنما يؤلفه تاريخ معين . وهذا التاريخ هو في نظر سكان « الجورا » تاريخ ارض ، ومشهد طبيعي ، وملكية اقليمية ، إذا نحن فهمنا بذلك نوعاً من ترويض المكان والزمان ، والانتاج « المتداخل الوجهين : طبيعة ـ ثقافة » (ص ١١٥) .

المادي . فالـ « نحن » الرسمية لطائفة من الطوائف هي بالحري ما يسبق وعيها (مثل « الأنا الرسمي » للفرد) . ومن غير أن تكون ماثلة في مجال وعيها ، فإن بإمكانها ان تبلغه مباشرة وبالفعل (بالصيغة الموضوعية لعرض او لتعليم مذهبي) . وحينها لا يكون هناك كتب ولا رقابة (ميزتا اللاوعي بمعناه الحقيقي) ، واكثر ما يمكن ان يكون انزعاج أو ضجر او ذهول . وصياغة المفترضات الاولية النظرية لما يعتقده الفاعل السياسي قد تثير لديه « تحفظات » ، لكنها لا يمكن ان تثير (حسب القاعدة العامة) « مقاومات » . واذا كانت عملية الصوغ بالكلمات ، بل بالمدركات ، مما لا يستغنى عنه ، فإن الوصول اليها غير محفوف بالعقبات . وعلى هذا فإن طابع السبق للوعي الخاص بالتخطيطية السياسية ليبدو زائفاً بصورة جذرية في مقابل الوعي الجماعي على طريقة « دروكهايم » ، هذا الوعي الذي كان عالم الاجتماع صاحب « الاشكال التمهيدية » ينظر اليه على انه سبب وجيه لا شخصي ، ولا يرى فيه تجسد الحتمية والشمولية المنطقية وحسب ، بل والهيمنة الخلقية للغايات . ولأن تنقل الى المجتمع ارفع اشكال الذهنية البشرية (عقل ، خلقية) فذلك يشهد بورع مدني محترم جداً (جدير بجمهوري طيب وعظيم) وإن كانت مستجيباته الاختبارية غير مُرضية . و« توليد الافكار الجماعي » شغف مبتور ، وداخل الشغف الجماعي وحده يتحرر اللاوعي السياسي .

وهذه التخطيطية إذن ذات طبيعة جدالية . وإذا كان لا يمكن تحقيق الـ « نحن » إلا بمعارضتها بـ « هم » (الآخرون) ، فان التذبذب بين هويتين سياسيتين والتحقق من هوية سياسية واحدة متلازمان . وقد يعادل هجر الممارسات الجدالية في نظام الجماعة ، على افتراض تحقيق المستحيل ، عملية انتحار (جماعية) . وإذ ولدت الجماعة من رد فعل دفاعي وبه ، فإنها لا تبقى إلا إذا مارست الهجوم المضاد . ولأن تكرر شهادة ميلادها أو تحاكيها لتبقى خالدة بحالتها ، أو لتتناسل بالصورة ذاتها ، فذاك هو سبب وجودها (الكتاب الثاني ، القسم الثاني ، الفصل الثاني) . ويقابل العقم العلميَ للممارسات الجدالية الخصْبُ السياسيُ لما لم يفكر فيه بعد في مجال المجادلة . وهاجس الخصومات ، في تاريخ الادراك الفردي ، كما في تاريخ العلوم ، يُخمِد الذكاء ، ويقود الى الثرثرة، ويغلق المنافذ العقلانية الى المشكلات ؛ وبالمقابل ، في التكوينات الجماعية (ثقافات ، حضارات ، أمم ، ولكن ايضاً طوائف ، أحزاب ، حركات ، شيع ،

الـخ . . .) ، فان الصـراع ينبّه ، أو يـوقظ ، إجراءات تحقيق الـذات للـ « نحن » ، ويحرك طاقاته ويتبلور في « إيديولوجية » ، وهي عملية استعادة للأصول وكأنها وجدت الآن حسب مخطط متواصل ومثالي لعملية حشد على نطاق عام . ولا نخلطن بين كلمة « المرء » في قولنا : يفكر « المرء » تفكيراً سيئاً حين يفكر عكـس . . . وكملة « المرء » في قـولنا : لا يضـع « المرء » نفسـه في اي مكان حـين لا يعارض شيئـاً . وليست وظيفة الجماعة ان تفكـر في ذاتها بـل ان تطرح ذاتهـا ؛ أي انها لا تقبل رسميـاً ان تفكر (أو الأفكار) إلا لتعاود طرح نفسها (تستريح)[1] بتقـويتها مـلامحها المميّـزة . ومع ذلـك ليست وظيفة التوضيع « الايديولوجي راحة تامـة ، ولا التمالـك متعة ، والحفـاظ على الـ « نحن » ذو مزاج عدواني . وهنـاك احتمال قـوي بأن تُعـرَض التكوينـات الرمـزية المهيمنة تاريخيـاً في خطيـطات لاعادة فتـح العالم ينقلب فيهـا وسواس تجـزّؤ الذات الى امتحـانات للقـوة حتى النصـر الأخـير . فـالمسيـح الـدجّـال المـطوّف و« روح الحـرب الصليبيـة » ، وتغلغل بعثـات التبشير الانجيلية، والاصـالـة الاسـلاميـة ، « والصـد » الامبريالي و« الأممية البروليتارية » ، الخ . . . : كل ذلك وجه وقفا لمدالية وحيدة (يرتدّ كل وجه من وجهيها على الآخر) .

وإن « ايديولوجية » قيد التداول لتؤكد التلازم التاريخي بين حالة الطواريء وحالة الزمرة . ويستجيب تبلور الزمرة الفائرة لطلب الترحم بالانتقال الى بنية نفسية للحـرب تكـون بمثابـة جواب تكيّفي عـلى التهديـد الخارجي . ويـدفع تجـدّد التوتـر نحن/ هم بـالجماعـة المنخرطـة نحـو فضـاء ذهني انكفـائي بشكـل مضـاعف ، يتميـز بـالمقـابلة جيـد/رديء ، نـظيف/وسـخ ، التي تختص بهـا الانفعـاليـة الـطفـوليـة ، وبـالمقــابلة مقـدس/مدنس ، داخـل/خارج ، التي يختص بهـا رد الفعل الـديني على التهـديـد . وينضاف مجدداً البعد الجدالي لانفعالية الزمرة الى البعد الانفعالي للمناظرات .

لنخلص ما قلناه .

كما ان « الروح » و« القدرة » و« التواصل » تتعايش في الفكر السحري ـ الديني مثل

---

(١) استغل المؤلف هنا السـابقة (re) التي تعني المعاودة ، مع الفعل (poser) بمعنى وضع أو طرح بالاملاء التالي : — re) poser) الذي لو حذف الخط الفاصل بينهما (reposer) لافاد الفعل مع الضمير (se) معنى الاستراحة (المترجم) .

تعايش « المادة » و« الطاقة » و« الإعلام » في الفيزياء الحديثة (سنعود في الكتاب الثاني إلى المعنى الواجب إضفاؤه على « مثل ») ، فان ديناميكا الأفكار العملية، اي المعتقدات الاجتماعية ، تربط بين « الإنفعالية » و« الفعالية » و« الجماعة » : وهي فئات اشتهرت بتميّزها بعضها عن بعض ، وفُصل بينها تدريسياً بقواطع ، ولكن جعْلها تحتك بعضها ببعض يطلق شرارة فكرة خيالية - نعني الأثر الناتج عن الايديولوجية .

ولا يمكن تصوّر اي من هذه المفاهيم الثلاثة تصوراً دقيقاً بمعزل عن مُتمِّميْه (ان ما يُسمى « الهبة اللدنية » ليُحدِّد تحديداً لا بأس به منتجاً نموذجياً من منتجات الترابط بين تلك المفاهيم) . ولا يمكن لأحدها ان يصل الى الوجود إلا بتحوّله داخل متمِّميْه. وإذا لم يكن من وجود لفضاء ذي ثلاثة أبعاد ، فلا أقل من ان نحسن الاستفادة من المنظور : ان نصبح رسامين ، ومصورين فوتوغرافيين ، وسينمائيين . وللأسف فإن السلسلة المحكيّة سوف تقيدنا بتتابع خطّي مسطح تتعرض فيه كل لحظة من لحظات الوصف الى التراخي ، نظراً لعجز الكل عن سكنى الأجزاء . وإذ لم تكن الفرصة سانحة امام جميع الناس للإشتغال بالسينما ، فاننا نرغب رغبة صادقة في ان نُعذر على معالجتنا كلّاً من هذه النقاط النقدية ، وهي النقاط المظلمة في التفكير السياسي ، معالجة كل منها على حدة ، اي بشكل تجريدي .

الفصل الثاني

التوصية الانفعالية

لقد قيل ان « هـ ٢٠ » لم يكن اكتشاف سمكة من الاسماك . فنحن نسبح في العنصر الانفعالي الذي يضمّ ويلّون ويبلّل المظهر « التصويري » لدوافعنا السياسية . وهناك عقلانية « ايديولوجية » تُرقّم بـ « الافكار » - توضح وتخفي - مجموعة منظمة من « مشاعر الحب » و« مشاعر الخوف » ، من مشاعر الاستلطاف ومشاعر النفور ، من الانجذابات والتقزّزات ، يمكن ان يقال في تماسكها الخفي وحده إنه « محرِّك » . وإنه لتنقصنا بشكل طاغ معرفة بالانفعالية . وطالما أنه لن يُتوصل على الأقل الى تمويه هذا النقص ، إن لم يكن إلى سدّه ، فإن العلم السياسي سيبقى في طور الطفولة ، أي موسوماً بالفكروية . فالزمرة شغف ثقيل ، وإذا كان قد سبق لنا أن امتلكنا قليلاً جداً من الضوء على الأهواء الفردية، هذه الدوافع الهزيلة الى الجريمة ، فإننا نفهم لماذا نظل ، داخل المجال الجماعي ، في الظلام . وقد كان بالإمكان أن نتقدم لو أن المتخصصين أتحفونا ، في التمهيد لنظرية الدولة التي لا يمكن تحديد رقمها الترتيبي ، ولنظرية الإدارة الذاتية أو مجالات السيادة في المستقبل ، بدراسة عن الكدر أو الكراهية أو الحبور (المناضل أو المؤمن) .

وإن الكبت العلومي الذي تمارسه على الانفعالية العلوم الاجتماعية المكرّسة - « إن العلوم ، حتى وإن كانت انسانية ، لا يمكن ان تفعل بشكل ناجع إلا في أفكار واضحة » (ليفي - شتراوس) - ليستند الى تقليد مجيد ، تقليد « العقل » بالمفهوم المدرسي . ولكن الجهل يترك المرء سجين ليل الجفون بأسهل مما تتركه الأهواء المبتذلة التي تجزّع ممارساتنا السياسية اليومية ، وقد انجبت المثالية العقلانية ولا ريب من الوحوش اكثر بكثير مما

انجب سبات العقل ـ مع العلم بأن الأرواح الشريرة السياسية تمثل من الخطر العام أكثر مما تمثله رسوم « غويا » للاستشباحات الذهنية . ومن ييمّم شطر « الشرق » يعلم أن منظّري الجدلية الذين ينكرون كل أساس موضوعي للأمور السحرية ـ الدينية ليسوا آخر من ينصب المحارق . وشطر « الغرب » يعلم أن خير حليف لمن يجعلون الأرواح تتحدث بإدارة الموائد يُدعى « السيد هوميه » (الذي لا يريد ان يعتمد الا على ما هو متين ، الوقائع والأرقام ، وأما الباقي فهباء) .

وقد تكون المسألة كسر الحلقة المليئة والعقيمة التي تجمع الاختزال الموضوعي الى الذاتية الاحتجاجية ويستند فيها كل انسان الى سذاجات الآخر لتسويغ سذاجاته الخاصة . وتقول « جاكلين مير » انه « تقيم داخل تجاويف علم يكره الاعتراف بحيوية المناطق المستبعدة مرتجلاتٌ ذاتية خائبة ومتطلعة الى الانتقام »[1] . وإنها لنزوات او تمتمات تجعل العودة الى لغة الاكاديميات الجافة مشروعة ـ تماماً كما تُرى الامية المجرّدة تنقلب عند بعضهم الى قومية مجرّدة . وإنه لتعاقب بائس : فعندما تتحول الفكروية إلى صحراء تتحرك الاستنارية لنصب الخيام ـ فارغة ولكنها مرحِّبة ـ الخاصة بـ « الادراك » و« الحدس » و« الاستعلاء » ، هذه الأشياء التي لم يعرف قط أنها أفادت في إيضاح الغرض من العبادة . وفي وجه حالات الارهاب المتعددة التي يحدثها ما يجلّ عن الوصف (« الانثوي » والصوفي والكهنوتي والحياتي والديلتي[2] ، الخ . . .) فإن القمع المنطقي لا يعدم الأعذار . والتطيّر الناتج عن العاطفة شكل فاسد تماماً من أشكال الظلامية . فحينما يكون المرء جاهلاً يزيد اعتماده على شعوره . وعندما يجهل (قول) ما يشعر به يلجأ إلى التغنّي بأن المهم هو أن يشعر ، وأن عديمي الحس جماعة من الأغنياء . وفي الوقت الذي يكون فيه المهم ان نتمكن من جلاء الظلام يدعونا بعضهم الى الغوص معهم في الليل ، والآخرون الى العودة الى بيوتنا مع طلوع النهار .

ولإن المرء لا يحسب بالضبط للعقل حسابه نراه عاجزاً عن أن يحسب حساب

(١) « حزب السيد توريز أو السعادة الشيوعية الفرنسية » (بايو ، ١٩٧٧) . ويبدو هذا التحليل الواقعي وكأنه اشد مساهمات عصرنا حسماً في اي مشروع من مشاريع العلم السياسي . فالروائع التي من هذا النوع تعدّ ، قرناً فقرناً ، على اصابع اليد .

(٢) نسبة الى « ديلتيه » وهو فيلسوف الماني (١٨٣٣ ـ ١٩١١) رمى الى فصل العلوم الانسانية عن الميتافيزيقا وتأسيسها على التاريخ دون ان يقبل مع ذلك بالوضعية العلمية . (المترجم) .

الاندفاع ، أو الحلم ، أو الغموض، مستسلماً أمام اللاعقلانية الظاهرة (مع كونها جليّة صريحة) للأمور النابعة من الكيان الحسي . وإذا كان العالم المادي قابلاً للوصف موضعياً فإنه كذلك حتماً في جملته ـ بما في ذلك النفس ؛ وإذا كان العالم قابلاً للوصف كانت الفوضى قابلة للوصف أيضاً .

والفكروية ، أهي من الأضرار البسيطة ؟ بالتأكيد . وإذ كان علينا ان نكون مقودين في « الدولة ـ المدينة » فمن الخير في هذا الصدد أن يكون لنا زعيم من أن يكون لنا « دوتشي » أو « قائد »[1] . وإذ كان علينا أن نتلقى العلم في المدرسة فخير أن نحظى بمربٍّ سيّىء من أن نحظى بمتخصص جيد في فنون الخداع . وإذ كان علينا أن يفهمنا الآخرون في الزمرة فخير أن نقدم شرحاً ناقصاً من أن نقدم شطحة قهرية أو لا نقدم شرحاً على الاطلاق . ومع ذلك ففي الامكان ان يُرى في الفكروية ـ وهي لفظة تفيد « المذهب الذي يمكن بحسبه اختصار كل ما هو موجود ، مبدئياً على الأقل ، إلى عناصر « فكرية » ، أي الى أفكار » (لالاند) ، ولكننا نعني بها في الأعم الأغلب « الوقفة المعيارية » القاضية بـ « تقدير أن الظواهر الفاعلة والانفعالية ذات قيم ثانوية مع بقائها منظوراً إليها على أنها غير قابلة للاختصار والتحول » (نفسه) ـ ردّةُ فعل لا يمكن تفاديها على الشروط الموضوعية للعمل العلمي . وقد لاحظ عالم لغوي أن النزعة إلى الفكروية مدونة بشكل مسبق في عملية إدراك اللغة من وجهة نظر السامع أكثر من إدراكها من وجهة نظر المتكلم ، أي كوسيلة لتفكيك الرموز اكثر مما هي وسيلة للعمل والتعبير[2] . ومن المناسب ايضاً الملاحظة بان من يتحدثون عن الايديولوجيات ليسوا اولئك الذين يحيونها : فهم يتّخذون موضوعاً للتحليل تكويناتٍ رمزية بعيدة العهد او ميتة ، ومن المحتمل ألا يتوصّل اي نظام للمعتقدات من دون هذا الابتعاد إلى عملية صياغة من أي نوع كانت . ولكن المسافة التي تتيح الرؤ ية تُكره على الخطأ الفاحش ، أي على حصر الفعلي في المرئي والبحث عن فعالية النهج في العناصر التصويرية التي هي من صميم نهج التصوير .

وغني عن البيان أنه ليس لدينا من تفسير خاص نقترحه في باب الانفعالية .

---

(١) بمعنى القائد الحربي عند الرومان . (المترجم) .

(٢) شارل بالي ، « الكلام والحياة » (جنيف ، دروز) . وقد استشهد به وعلق عليه « بورديو » في « مشروع تحضيري لنظرية في الممارسة » (دروز ، ١٩٧٢) .

فليسمح لنا على الأقل بأن نشير الى الأهمية النابعة من فتح هذا الباب ـ من أجل مجرد قراءة للوقائع ـ والخطورة النابعة من إعلان الانتهاء من الباب قبل فتحه . فلسوف نذكّر إذن بما هو بديهي لأنه ماثل بوضوح لكثير من النواظر ، لنمّحص فيما بعد موقفاً نظرياً مثالياً في هذا الصدد ، عنينا موقف « ليڤي ـ شتراوس » . فخارج هذه « الكانطية الخالية من موضوع استعلائي » لا يمكن بالفعل أن يقدّر في اي مكان الثمن الذي تكبّده لانثروبولجية معاصرة الفكرة الكانطية المسبقة عن ثنائية لا تقهر بين الحساسية والفهم .

*

وليس الخوف من إثارة السخرية أقل العقبات العلومية في العلوم الخاصة بالانسان . وإنه لحيد غريب . فحين نذهب الى لقاء أو مؤتمر أو أجتماع عام لا نخجل من أعماقنا من أن نطلب الى مسؤول أو قائد أو « مثقف » أن يهزّ منا الأحشاء ويحرك الحنجرة ويثير الدموع . ومن المتفق عليه أن مداخلة « ايديولوجية » تكون قد بلغت هدفها حين « تمس الوتر وتجعله ينبض » . وأما أن نطلب الى هذا المسؤول نفسه أن يثير نبضاتٍ ما قبل وعيه هو فقد يبدو لنا غير لائق : فهذه الإثارات الحميمة لا تدخل في إطار عرض للدوافع . ولسوف يُردّ علينا بأن سُوق الخطاب المثير سُوق عامة ، وسُوق الإثارة خاصة ؛ وأن الأولى مفتقرة للأصالة وبلاغيةٌ ورخيصة ، وأن الثانية تُخترع شيئاً فشيئاً وكأنها من الحِرَف الباذخة . وهذا ممكن . ويبقى تغيير الأطوار بين الدوافع والمحركات للسلوكات السياسية ، وهو تغيير خاضع لأمور أخرى غير الاحتشام وغير التكاليف الباهظة للعبارة الأدبية . عنينا المحظور الثقافي . فهو يكرهنا على النظر الى الممثلين من ثقب الباب لاكتشاف حقيقة التصويرات العامة ؛ أو بالحري على قلب منظارنا المقرِّب بحيث تكون العدستان الكبيرتان الى العينين لرؤية « الايديولوجية » بحجمها الطبيعي . لأن هذه الأخيرة ليست مدوّنة في السجل الرسمي في باب الحجج وإنما في باب البوح بالأسرار . ويختفي نمط الوجود الأصلي للمعتقد في التعبير عن المعتقدات ويتّجه نحو جناحي المسرح في الممرات الجانبية للحكايات التي تحكى عن حقبة معيّنة .

كلام بكلام ، سوف يقول عالم السياسة بازدراء . فما كان هاملت ليتعرض لخطر كبير بتأكيده الشهير « هناك من الأشياء على الأرض وفي السماء أكثر بكثير مما في فلسفتكم » . ولكن احد أتباع «العقل» السياسي سيكون قد نجح اكثر وهو يقول بأن هناك في الاحتمال من العلم في الفصل الأول من « مذكّرات » الممثلين السياسيين

ومقالاتهم وسيرهم الذاتية أكثر مما في جميع « مذكّرات » طلاب العلوم السياسية . فهذا الفصل يخصّص في العادة لمراحل طفولة البطل وصباه الأول . وإنه لتاريخ قديم طفيف . ولكنه تاريخ حاسم ومخجل في أكثر الاحيان . وقد غنمنا في هذه الأوقات الأخيرة إضمامة رائعة من « مذكرات » مناضلين شيوعيين سابقين كانوا لحسن الحظ أقل اهتماماً بأن يثقِّفوا من يُفهموا مواقفهم[1]. وإن هناك لنقداً حقيقياً لـ«الايديولوجية، في حالتها العملية ، وهي عُدّة ثمينة لأنها وثائقية ، وتمهيد لكل نظرية في الأيديولوجية ، ولكنه تمهيد سيبدو في غير محله ولا ريب . كما يبدو في غير محله للمؤلفين (اولئك الذين تعلموا حقاً الحذر من كل ما يتعلق بالنوادر ، والتمييز بين الأساسي والفرعي) المنزعجين كل الانزعاج من أن يكتشفوا في وقت متأخر وهم يعيدون بناء منطق حياتهم أهمية الذكريات الصغيرة ، والحوادث الطفولية ، والتخيّلات العجيبة « غير الجدية » المزروعة بشكل فاجر في صميم ذاكرتهم جذروأ لالتزامهم في المستقبل .

ولا تنحصر جميع « مذكرات الحرب » التي كتبها الجنرال ديغول فلم يترك ذكرى رجل مرهف الحس أو صاحب أوهام، في الفقرات الثلاث الأولى من الصفحة الأولى، بل هي تتعلق « بـ » هذه الفقرات . ففيها يُعرض باقتضاب منطق عمل منظم حسب فكرة معينة ، ولكن على المرء الا يخضع على الأخص لفكرة تهبط عليه من السماء جوهراً افلاطونياً بلا جسد ولا ماضٍ :

« طوال حياتي ، كوّنت فكرة عن فرنسا . وإن العاطفة لتوحي إليّ بها كما يوحي العقل سواء بسواء . وما في داخلي من عنصر انفعالي يتخيل فرنسا بالطبع مثل أميرة القصص أو العذراء في الرسوم التي تغطي الجدران ، وكأنها منذورة لمصير سام واستثنائي . ولديّ بالغريزة انطباع بأن العناية الالهية قد خلقتها لانتصارات ناجزة أو لمصائب نموذجية . [. . .]

« وقد كبر هذا الإيمان معي في الوسط الذي ولدت فيه . وكان أبي ، وهو رجل فكر

---

(١) كيفما اتفق من حيث الاعجاب : (شارل تيوّن) ، « كان الغناء أحمر » (باريس ، لافون) ؛ (ادغار موران) ، « نقد ذاتي » (لوسويّ ، ١٩٧٠) ؛ (جان روني) ، « ثلاثون سنة (مع الحزب) ، شيوعي يتساءل (اتحاد الكتاب العام ، ١٩٧٨) ؛ (جيرار بلّوان) ، « وأحلامنا ، يا رفاق » (لوسويّ ، ١٩٧٩) ؛ (انطوان سپير) ، « المهنة : مناوب دائم » (لوسويّ ، ١٩٨٠) .

وثقافة ومراعاة للتقاليد ، مشبعا بالاحساس بعزة فرنسا . وقد كشف لي عن تاريخها . وكانت أمي تبدي شغفاً لا يتزحزح بالوطن معادلاً لتقواها الدينية . وكانت طبيعتنا الثانية ، أنا وإخوتي الثلاثة وأختي ، نوعاً من الزهو المشبوب بما يتعلق ببلادنا . وما كان لشيء ان يثير اهتمامي ، انا الصغير الآتي إلى باريس من مدينة «ليل» ، أكثر مما كانت تثيره رموز امجادنا : الليل الهابط فوق « نوتر - دام » ، وجلال المساء في فرساي » ، و« قوس النصر » في ضوء الشمس ، والأعلام الخفاقة على قبة الـ « أنفاليد » . وما كان لشيء ان يؤثر فيّ أكثر من مظهر انتصاراتنا القومية : حماسة الشعب لمرور قيصر روسيا ، والاستعراض العسكري في « لونشان » ، وروائع « المعرض » ، وأول محاولات الطيران التي قام بها طيارونا . وما كان لشيء ان يحزنني حزناً أشد مما كانت تحزنني اوضاعنا الضعيفة واخطاؤنا التي انكشفت لطفولتي عبر الوجوه والأحاديث : التخلي عن « فاشودا » ، وقضية « دريفوس » ، والصراعات الاجتماعية ، والخلافات الدينية . وما كان لشيء ان يهزني بقدر ما كانت تهزني رواية كوارثنا الماضية : تذكير ابي بخروجه غير المجدي مع الجيش الى « بورجيه » و« ستانس » ، حيث جرح ؛ واستحضار أمي خيبتها وهي بعدُ صبية عند مرأى ذويها يذرفون الدمع : « لقد استسلم (بازين) »[١] .

والقاسم المشترك بين الشواهد التي نذكّر بها - والتي تجعلها وكأنها رَجْعُ « الاعترافات » للقديس أوغسطين و« الكلمات » لسارتر - هو التوجيه العاطفي الذي يوجهه الانخراط العقلاني أو إثبات النهج بوصفه مَنْهَجَةً « بَعْدِيةً » للانفعالات الأولى[٢] . فالمسيحية دين شخصي ، والقومية - الاشتراكية اسطورية محمومة ، والماركسية - اللينينية ايديولوجية علمية : إنه لا مجال للمقارنة بينها . ولكن اعتناق أي من هذه التكوينات العَقَدية لا يتمّ بالاستنباط أو الاستدلال أو التفكير . ففي صخب من المشاهد البدائية ينعقد « مفهوم للعالم » فيعلن عن ذاته ويفرض نفسه ويطبع في صور مشحونة بالعناصر الانفعالية : شعارات وألوان ورموز ومجموعة أصوات . والعلاقات الأصلية بالعائلة والبلد والمناظر الطبيعية والرفاق الأوائل لا تقتصر على الدقّات الثلاث

(١) الجنرال ديغول ، « مذكرات الحرب » ، (بلون ، ١٩٥٤) الصفحة الأولى .

(٢) « في تلك الحقبة (١٩٠٧ - ١٩١٣) تكوّنت في ذاتي صورة عن العالم وايديولوجية اصبحتا منذ ذلك الحين القاعدة العضوية لنشاطي . ولم أحظ بشيء أضيفه عن طريق الدراسة الى ما كنت قد خلقته لنفسي بهذا الشكل في تلك الحقبة، ولا حظيت بما أغيّره فيه » ، (كفاحي) ، الجزء الأول ، ص ٢٠ .

الأولى للالتزام عند الرشد بل تبدو وكأنها تكرّر لازماتها . والانفعالية لا تسجن الفرد داخل «أنا»ه ؛ بل على العكس فإن وظيفتها وظيفة الانفتاح، فهي تضفر الزردات الأولى بين الفرد ومحيطه . والايديولوجية كوكبة من العناصر الانفعالية النشطة في النطاق الذي تصل فيه حقل قوى اجتماعية بحساسية فردية . وان شخصاً في « حالة إيديولوجية » ليعرف ذاته من خلال مزيج « من النوع نفسه » من الحذر الفكري وفرط الحساسية الانفعالية . وعندئذٍ يبهر من حوله لمصلحته بحيويته وحماسته وقتاليته ، اي لغير مصلحته ببساطته ولا واقعيته وتعصّبه . ولسوف يلمح انسان غير مؤمن وغريب عن الزمرة وهو ينظر من الناحية الأخرى من الزجاج أزمة جنون هذياني يرافقه شلل في الوظائف المنطقية الأولية . وعندما يخرج المضطرب فيما بعدُ من البوقال فيبلغ إما أعلى المسؤوليات التراتبية داخل تنظيمه وإما لا مسؤولية المارق المضلّل فإنه سيذكر تلقائياً « ذلك النوع من حلم اليقظة الذي كنتُ فيه » . ولسوف يشعر بالخجل قليلاً . وأما ما سوف يشعره بالخجل حقاً فهو أن عليه الاعتراف بأن الانسان السائر وهو نائم الذي كانه كان انساناً سعيداً على الرغم من إمكان كونه خطراً جداً ، وأن استيقاظه سيكون بالنسبة اليه حِداداً لا ينتهي . « ها أنذا راشد » يقول المنسحب الذي يغيّر لهجته ويفكّ قيود سحره .

الانعتاق أولاً من ثلاثية المَلَكات (الحساسية ، الارادة، الذكاء) وغيرها من رواسب أيام الدراسة ؛ ولكن كذلك من الانفصالات والتفريعات الملقّنة من طراز : أهو « واقع » أم « خرافة » ؟ هل « يُعتقد » به أم « يُعرف » ؟ أهو مفهوم أم هوى ؟ وُهام أم مثل أعلى ؟ مُدرَك حسي ام هلوسة ؟ والمعيش الايديولوجي ينزع الشبكات المصطلحية ، ويزيل القواطع بين أعمدة مبدأ اللذة وأعمدة مبدأ الحقيقة ، ويعيد بناء الطيف بأجمعه من الإحساس إلى المعرفة . فالشغف الاجتماعي فكرة موقَظة بقدر ما هي فكرة غامضة . والإيضاح الرمزي يقوى باتخاذه وجهاً إنسانياً . والحركيّة المنطقية غرام منطقي . فالمرء « يعتنق قضية » بمجرد أن تغدو دافعة ؛ وتغدو دافعة بمجرد أن يشرح لها المرء هواه وهو «يعانقها»، الخ. . . ومن حسن الحظ أن عباراتنا الجهازة أقل تصنعاً للحياء من تصنيفاتنا النظرية ، ومن سخرياتنا الرافضة .

« إنه عاطفي » ! « حالم » ! كما لو أن الإرادة ما كانت لتكتسب بحدّ الحُلم !

والخيال بوصفه استسلاماً من الواقع ينسينا الصورة بوصفها عملاً ناشئاً . وفن التخييل هو فن الحفز . ولفرط ما توصف وسيلة الهرب تضيع عن البصر وسيلة الحشد . ولنلاحظ « المسيحية وفكرة الحرب الصليبية » ، واوروبا الصناعية وفكرة الثورة الاجتماعية ، والعالم الثالث في ظل الاستعمار وفكرة التحرر القومي ، يتضح ان « الفكرة » قد أثارت بوصفها صورة قبل أن تكون بوصفها فكرة . وقبل ان تُفصَّل ايديولوجية ثورية ما في تحليل تاريخي اياً كان نوعه تترسخ فينا كتلقين سردي ، كرواية داخلية ، يستدعي الخيال فيها التاريخ واللذة وتحقيقها . ولسوف نتصرف بشكل يدعم فيه التاريخ حقيقة الخيال . وسيستجيب الحدث الثوري (بشكل أخرق) الى التطلع الأخرس لرواية مأسوية واستمتاعية في آن . ولأن يخلق المرء لنفسه دنيا سينمائية فهذا معناه كذلك العمل على جعل حياتنا تغدو جميلة جمال فيلم سينمائي . والايديولوجية اشباع مسبق ، ولذا فهي تعمل تحت الطلب الخرافي . وكل ايغال للخيالي في مجتمع يستتبع ارتفاعة للالحاح العملي . حتى وان كان في وسع التضخم في عدد الصور، كما سنرى فيما بعد ، ان ينتج كذلك ضموراً في الخيالي الجماعي تكون نتيجته سقطة جذرية للالحاح العملي : كما في عملية التسمين « ما بعد الحديثة » . مثلما انه لفرط ما وُصفت الخرافة ـ الخدعة فإنها تبخرّت بلعبة اخرى من اللاواقعية ، الخرافة ـ الاستحضار[1]

ويبدو « بارت » (أو ڤاليري) في العلم السياسي اليوم وقد قتل « سوريل » (أو « كايّوا ») ـ « لقد أفادنا علم قراءة الرموز أن مهمة الخرافة تأسيسُ قصد تاريخي بلا تزويق ، تأسيسُ احتمال إلى الأبد . ومعلوم أن هذه الخطوة هي خطوة الايديولوجية البرجوازية عينها »[2] . ولم لا تكون خطوةَ الايديولوجية من غير نعت ؟ ذلك أن الخرافة محرِّكة وخدّاعة معاً ، وإنها لا يمكن أن تكون الواحدة إن لم تكن الأخرى . ويوضح هذا الوضعَ المتناقضَ بنيةُ العمل الجماعي المتناقضة هي نفسها ، البنية التي تجعل من إزاحة

---

(١) سوف يجد المرء عند « ڤاليري » (ولا سيما في رسالة صغيرة عن الخرافات ») مثالاً خلّاباً لمضحكات الهداية المثالية . « إن ما يموت بمقدار يفوق بقليل حد المطلوب من الدقة هو خرافة . فتحت صرامة النظرة ، وتحت وطأة الضربات المتعددة والمتضافرة للاسئلة والاستجوابات الجازمة التي يتسلّح بها الفكر الثاقب من كل حدب وصوب ترى الخرافات تموت وتفتقر الى ما لا نهاية طغمة الأشياء الغامضة . . . » (پلياد ، ص ٩٦٤) .

(٢) رولان بارت ، « الخرافة ، اليوم » ، (ميثولوجيات ، لوسويّ ، ١٩٥٦) ، ص ٢٢٩

الواقع المحتمل (الخرافة بوصفها خدعة) شرطاً لتحويل هذا الواقع القائم (الخرافة بوصفها استحضاراً). فالفكرة الحديثة عن «الثورة» مثلا خرافة بوصفها تطرح «الثورة» على أنها جوهر مُستعلٍ على كل تحديد تاريخيّ خارج عن نطاق الاحتمالات ؛ ولكن هذه الخرافة الضابطة تعمل بوصفها بؤرة قوى حقيقية عبر استعدادها لأن تزري من بعيد ، وفي نقطة الاستهراب ، بالحركات الثورية المحدّدة تاريخياً . وقد أخطأ « بارت » الوحدة الداخلية لتناقض الخرافة لأنه تبنّى خلسة ، وربما بطريقة لاوعية، تعارض الطبيعة والتاريخ عبر تعارض صورة العالم وحقيقة العالم . فهو لم ير من الخرافة سوى « الكلمة المعرّاة من التسييس » لأنه لم ير أن مشروعاً من المشاريع السياسية لا يمكن ان يتأسس في الواقع إلا بصيغة معرّاة من التسييس ، أو أن « الطبيعة » تلامس « التاريخ » من داخل بدلاً من أن تحيط به من خارج . وليس هناك من مجال للخيار بين « التغنيّ » بالأشياء و« فعل » الأشياء لأن التغنيّ يهوى العمل والعكس بالعكس : فالزمرة البشرية التي لا تحسن التغنيّ لا تحسن الفعل . التغني ، الصلاة ، الرسم ، تقطيع الشعر ، الترنّم . (لقد راحت مقاطعة « أبينال » تنتج صوراً في الوقت الذي راحت فيه الأمة الفرنسية تغيّر أوروبا عن طريق « الثورة » وحروب الامبراطورية ؛ والأناشيد الوطنية تجلجل حيثما يبنى وطن ، وحين يعرف شباب بلد فتيّ عن ظهر قلب مقطعين أو ثلاثة من « النشيد العالمي » فإنهم لا ينزلون الى الشارع لمجرد إظهار براعتهم في مراوغة الثيران الهائجة) .

وتعتمد « ميثولوجيات » بارت كذلك ـ وهذا لا يقلّل شيئاً من قيمة روائعها الوصفية ـ على ما هو مفترض مسبقاً (وهو من أصل ماركسي في ذلك الوقت) في الايديولوجية بوصفها ضدّاً مرصوداً لـ «واقعي» . وسلطة الواقعي بوصفه وعداً بنهاية العالم ـ كشفاً في الدقيقة الأخيرة عن « وجوب وجود » متباعد باستمرار ـ تتحكم من وراء ستار بتقليله النظري المتهلّل من قيمة الخرافة بوصفها مكزوزة غير أمينة ، وعجزاً عابراً ، وارتجاجاً في مردودِ واقعٍ مطروح عند الأفق المعياري لخطاب مستقبلي غدا صحيحاً بعد لأي ، خطاب يشكّل الجهر به (سيتم هذا الجهر في الوقت الذي تتم فيه « الثورة ») « هذا الذي علينا البحث عنه : مصالحة بين الواقعي والبشر ، بين الوصف والشرح ، بين الشيء والمعرفة » (خاتمة « الخرافة » ، اليوم ») . وهو ما سنظل أوفياء له . . .

« هنـاك شيء من الشغف في كل مشيئـة » ـ « نيتشه »[1] . وفي كـل شغف ثورة محرِّكة . وفي كـل فاتـح مُهَلْوَس . وإنه لـواقع تـاريخي انطلاقُ « مكتشفي اليـابسة »، كولومبس مثلاً ، قبل « الفاتحين الاسبان » ، انطلاقهم مغـامرين بـإيعاز من الخـرافات المستقاة من أعمق أعماق ذهنية القرون الوسطى ، مسترشدين بالجغرافيـات الاغريقيـة والرومانية الخرافية . وكذلك فانه ، كما كتب « پيير غاسكـار » : « ما كـانت فتوحـات القرن التاسـع عشر لتنجـز بهذه السهـولة لـو أنها لم تكن قد أثـارت ، في أوروبا ، من الأحلام اكثر مما اثارت من الحسابات »[2] . وحين يعود مناضل (شيوعي) الى حياتـه ليدونها في تاريخ زمرته على امتداد القرن المشـرف على النهـاية ، فكيف يُعَنْـون سيرتـه الـذاتية الـواقعية ؟ « وأحـلامنا ، يـا رفاق ! »[3] . انـه لن يقول : واستـراتيجياتنـا ، وقراراتنا ! ونظريتنا العلمية ! لأننا لا نكون رفاقاً بعدّ الممكنات ، ولا بعدد المنخرطين ، ولا بمجموع الايضاحات الحقيقية ـ وإنما باحلام نتشاطرناها . فالتذكير بحلم له في وقت معاً وقع صيحة التحالف العليا للسلوكات الجماعية . والاستجواب يُشهد الزمرة عـلى الإيمان بالأحلام بوصفها « شهوداً » على الأفعال الماضية والآتية (معالم لا تتغير ، لقياس تغيّرات) . ولأنه وُجد حلم شيوعي وُجدت « نحن » شيوعية ، وبالتالي ممارسة شيوعية منظّمة .

ومن الممكن أن ينتج المرء أدباً جيداً من عواطف خبيثة ، ولكنه لا يقدر أبداً ان ينتج علماً من عواطف ، سواء كانت حسنة أو سيئة . وبما أنها هي نفسها ليست موضوع علم فهي غـير مؤهلة لدخـول المضمار العلمي : هـذا على الأقـل مـا يؤكـده اشـد العلوم الاجتماعية شهـرة في فرنسـا اليوم ـ علم الأعـراق البنيوي . فحـالات الحزن والفـرح والحب والبغض والأمل والكآبة والعزّة ، الـخ . . . يمكن وصفها ، أو تصـويرهـا ، أو عـرضها ، ولكن لا يمكن شـرحها . وقـد كتب « ليڤي ـ شتراوس» يقول: «لما كانت الانفعالية أغمض جوانب الانسان فقد كان يُحاوَل باستمرار اللجوء اليها مع نسيان ان ما هو متمرد عـلى كل شـرح ليس مؤهلاً ، من هـذا الواقـع ، لأن يكون اداة للشـرح .

(١) « إرادة القوة » ، المجلد الثاني ، المقطع ٤٦٣ ، (غاليمار) ، ترجمة « بلانكي » .

(٢) پيير غاسكار ، مقدمة لكتاب (پيير ميرتان) « الهند واميركا » (باريس ، لوسوي) .

(٣) « جيرار بلّوان » ، سبق ذكره .

وليست أولية معطى من المعطيات نابعة من أنه يستعصي على الفهم : فهذه الميزة تعني فقط أن الشرح، إذا وجد، ينبغي البحث عنه على صعيد آخر»[1].

وعلينا ان نتوقف عند هذا الاحتجاج . لا لأنه « الأغلب » في انثروبولوجية اليوم وانثروبولوجية الارض الاقليمية . وإنما لإنه يتخد ، بشكل ملموس ، غرضاً له ومنطلقاً نوعاً من مفهوم للواقع الديني كان لنا مَوْثِباً أيضاً إلى ما نحن فيه .

فلن نتخلى إذن عن « الطوطمية اليوم » ، إذ انه عبر التناقضات المباشرة التي يمثلها ، في المضمار الأتني ، « مالينوفسكي » و« رادكليف ـ براون » في بداياته ـ الذي حكم « ليفي ـ شتراوس » على تفسيراته بأنها « طبيعية المذهب ونفعية وانفعالية» هناك نوع من مفهوم للتحليل الاجتماعي سيعاد تركيبه هنا بشكل ملحوظ. ولسوف يذهب الى حدّ تجريد « فرويد » من قيمته لأنه شرح الإكراهات الاجتماعية ، إيجابية كانت أم سلبية ، بـ « العنصر الانفعالي الخاص بالتحريضات والإثارات التي ستعود للظهور بالمميزات ذاتها ، طوال القرون وآلاف السنين ، لدى افراد شتى »[2] . وكذلك « دوركهايم » الذي « يحوّل كذلك الظواهر الاجتماعية الخاصة بالانفعالية عن مجراها » . فعلى غرار نظريته في الطوطمية التي « تنطلق من الحاجة و[. .] تنتهي في اللجوء الى العواطف » « تستند النظرية الدوركهايمية في الأصل الجماعي للمقدسات إلى افتراض يحتاج للإثبات »[3] .

لنحاول أن نفهم هجوم « ليفي ـ شتراوس » على « الآباء المؤسِّسين » بكل قوته الداخلية . فهو يعزو اليهم تشوّشاً منطقياً مُبطِلاً يتمثل في فسادين في الحكم : عدم كفاية اولاً ، ثم تناقض .

١) «عدم الكفاية»: لا يمكن شرح التأسيس بالغريزة لأنه ليس في وسع العام ان يفسِّر الخاص . فالنزعة والحاجة خصيصتان نوعيتان ذواتا طابع موحد ، في حين هناك تعددية لا تدحض في العادات والمؤسَّسات . والرغبة في شرح الثقافة بالطبيعية ، أو

---

(١) ليفي ـ شتراوس ، « الطوطمية اليوم » ، ص ١٠٠

(٢) نفسه .

(٣) نفسه ايضاً ، ص ١٠٢ .

إخضاع علم الأعراق لاعتبارات نفسانية ـ بيولوجية عامة سيجعل بالتالي أشكال الظواهر الثقافية المختلفة بصورة ملموسة غير قابلة للتفسير . لازمة : « إذا كان (ڤاليري) مثقفاً برجوازياً صغيراً فإن جميع المثقفين البرجوازيين الصغار ليسوا (ڤاليري) » . « ماذا اذن » عن (ڤاليري) الفرد ؟ ولو كان السحر يستجيب لحاجة الى تهدئة القلق الجوهري لدى الانسان لوجب أن تتشابه جميع الطقوس السحرية . ومعلوم أنها تختلف باختلاف الثقافات والأزمنة . فيبقى إذن إعادة تركيب الجهاز المنظَّم الذي يتيح الانتقال من« إثارة مبلبلة مشوشة » إلى « سلوكات موسومة بميسم الدقة الصارمة تتوزع بين عدة فئات متميّز بعضها من بعض » .

٢) « التناقض » : قد توقع التفسيرات بوساطة الانفعالية في دائرة منطقيـة . فأي التجربتين في المفهوم الدوركهايمي للدين بوصفه امراً اجتماعياً ، وللمجتمع بوصفه امراً دينياً ، « تفسر » الأخرى ـ التجربة الاجتماعية للقدسي أم التجربة القدسية للمجتمع ؟ وفي هذه التكاملية التي لمحت فيها القراءة الواعية « تبادلية أنظارٍ » سعيدةً تفترض التخلي عن نموذج ميكانيكي للسببيّة وجد « ليڤي شتراوس » أثر افتراض يحتاج للإثبات .

وقد يكون بالإمكان التهكم حول معرفةِ ما إذا كان التفسير النهائي لجميع التقسيمات الاجتماعية القابلة للملاحظة عن طريق مبدأ بنيوي اساسي كـ « وحدة المصطلحات المتعارضة » يحسد التفسير الذي سبقه على شيء من اشيائه بالنسبة الى قضية التبسيطية الموحِّدة . ولا تبدو المقابلة بين الـ « يانغ » والـ « ين »[1] ، بين الذكر والأنثى ، بين النهار والليل ، بين الصيف والشتاء ، بصورة « قَبْليه » مبدأ إيضاح أغنى أو أقل إجمالاً من الحاجة أو من الشعور بعدم الطمأنينة . ولكن يبقى مثل هذا النقد للشكلية شكلياً هو نفسه . ويستدعي احتجاج « ليڤي ـ شتراوس » سلسلتين من الملاحظات بالنسبة الى المحتوى . تتركَز الأولى ، وهي عامة ، في مستوى المبادىء المنطقية . وتتركز الثانية ، وهي خاصة ، داخل المنطق المُواجَه بالذات .

---

(١) هما مبدآ الفلسفة الصينية المبسوطة في الـ « اي ـ تشنغ » التي تقسم جميع قوى عالمنا وحقائقه الى طاقتين متكاملتين ، الـ « ين » التي تمثل السكون ، والمرأة ، والبرد ، والأرض ، والـ « يانغ » التي تمثل النشاط ، والرجل ، والحرارة ، والسماء الخ . . . إنه نوع من زوج سلبي ـ ايجابي من نتيجة فعله المشترك الذي لا يتوقف خَلْقُ كل عمل وكل حياة . ويُرمز الى هذا الزوج بدائرة تحمل اسم (التاوو) . (المترجم) .

الملاحظة الأولى . إنه من الخطر على الدوام تقطيع الكائن تبعاً لمعـايير المعـرفة عن طريق قياس موضوعية الظواهر بحالة معينة من حالات نمو المعرفة . « هذا الأمر لا أتمكن من شرحه لنفسي فليس علي إذن أن أهتم به » . فالأمر يجري هنا وكأن البحث في العلوم يقود البحث في الكائن باعتبار غايات عدم التلقيّ لدى الأول معادلة لقرارات الطرد لدى الثاني . ولو أن المعرفة المـوضوعيـة كانت قـد افترضت ، من الأصـل ، أنّ ما لا يمكن تفسيره لا وجود له لما كانت قط تقدمت في مجال اكتشاف قوانين الطبيعة . والتصريح بأن الظواهر النفسانية لا حقّ لها في الكلام، ولا حتى في المواطنية داخل العلم الاجتماعي، ليس معناه فقط إعاشة علم النفس نهائياً على كفاف تقنيّـة غامضـة شبه تعـزيمية . بـل الحكم على النفس بألا تعي قطّ الممارسات الاجتماعية المحسوسة . لأن ما لا قانون له يستمر في السيطرة « من غـير ابطاء » : الحق ان « ذا » ينـطق ، وأن « ذا » يتحرك ـ أو يحرِّك .

وليست النتيجة الوحيدة لطرد العاطفة من التاريخ حبسَ تـاريخ للعـاطفة ايـاً كان داخل صمت مشروع وأشد إطباقاً مما كان في أي وقت مضى . وإنه لضرر محدود عند تخـوم دراسة من الـدراسات . دراسـة تتعلق بحبس النفس ، حيال التـاريخ ، داخـل صمت تُعتبر إغضاءات الانثروبولوجي الكبير عنه في موضوع السياسة منذ نصف قـرن ترجمة لا بأس ببلاغتها، وإن كان ليس هناك ما يؤكد لنا أنها أذكى من غيرها . يقـول « روسّيه » إن الغباوة تدخّلية . وفي الإمكان القول عنها أيضاً (وللأسباب عينهـا) إنها استنكـافية بـطبيعتها . فهـل يستنكف « ليڤي ـ شتراوس » عن التعليق عـلى الأحداث السخيفة التي تهز البشرية في عصره لأن لديه كثيراً يقوله ، او قليلاً جداً ؟ وليس السؤال فظاً لأنه ليس بطبيعة الحال شخصياً (فذكاء الشخص ودقته واستقامته تشهد له) . بل هو لمعرفة ما اذا كان علم في الاجتماع يظل صامتاً أمام التاريخ العملي للمجتمعات التي في طـريقها الى التكـوّن ، ومـا إذا كـان يحتـوي ام لا عـلى مبـاديء لفهم المـارسـات الاجتماعية الحقيقية . فالتعقّلية لا تستطيـع ان تفهم سوى البـرد ، وأما الحـر فأبـداً ؛ والشعيرةَ لا أصلَ تكوينها ، والـ « معقولاتِ » لا الـ « المعمولاتِ » ؛ والألبسةَ الجاهـزة التي يقدمها عضو المجمع لا الابداعَ التاريخي الذي يبديه الاستاذ المشـرف . والتعقّلية مجمعية (و« ليڤي ـ شتراوس » مجمعي) . والمـزعج ـ أو السعـد ـ هو أنـه إذا كان يلزم

لكل مجتمع مجامع ومجموعة شعائر وتقاليد فلأنه ليس « مكوَّناً إلا من هذا » ، إذ ينبغي بالتأكيد أن يكون شيء ما داخله قد أباح له أن يفعل هذا . وليس هناك سياسة خاصة بالبنية التعقّلية (سوى سياسة للمحافظة على البنى القائمة) بالمعنى الذي يُقصد من ورائه أنه ليس هناك سياسة خاصة بالمنهج الهيغلي . لا لأن « البنى لا تنزل الى الشارع » ـ لم تخلق لذلك ـ ولا لأن الممارسة السياسية ليست قابلة للاختزال في طُرُز بنيوية ـ نظن أنها قابلة لذلك ـ وإنما لأنه لا يمكن ان يكون للممارسة السياسية وجود على الاطلاق ، في نظر البنيوية القائمة ، كنسق نوعي . وبالفعل فإن الأمر واحد من اثنين . فإما أن يكون التفكير في هذه الممارسة قد تمّ بالتأكيد ، أي بشكل بنيوي ، فهي ليست سياسية ، وإما أن تظل سياسية ، ولكن لا يمكن تصوّرها بشكل حتمي ، عن طريق النماذج والتنوّعات . فلِمَ هذه الدوامة ؟ لأنه ما من بنية إلا للإدراك ؛ ولا من نسق منطقي إلا لأنماط التفكير . ويشهد بذلك التحليل البنيوي للطوطمية الذي اثبت ان « حقيقة [ها] تختصر في توضيح خاص لبعض أنماط التفكّر . . . فالطوطمية المزعومة تتعلق بالادراك ، والمتطلبات التي تستجيب لها ، والطريقة التي تسعى الى اشباعها ، تخضع أول ما تخضع لنسق فكري » . ومن هنا البديل المذكور بنصه الكامل في آخر « الطوطمية اليوم » (لا بصدد ما هو سياسي وإنما بصدد نظيره الديني) :

« لا مناص من أنه سينتج عن كون الدين قد حُدِّد بالمفارقة بينه وبين الطوطمية عدمُ تميّزه في نظر العلم إلا كهيمنة لأفكار مشوَّشة . وبعد هذا فإن كل محاولة تهدف إلى دراسة الدين دراسة موضوعية ستكون مضطرة إلى اختيار أرضية غير أرضية الأفكار التي سبق أن بهتت ، وأدّعتها مزاعم الانثروبولوجية الدينية . ووحدها ستبقى مفتوحة طرق المنحى الانفعالي ـ إن لم نقل العضوي بالذات ـ والسوسيولوجي التي لا تتعدّى الدوران حول الظواهر . وبالعكس فإنه لو أضفي على الأفكار الدينية القيمة التي تُضفى على أي نظام إدراكي آخر يسمح بالدخول في إوالية التفكير لحُكم بصلاح الانثروبولوجية الدينية ومحاولاتها وإن كانت ستفقد استقلالها الذاتي وخاصيّتها »[1] .

وبكلام آخر فإما أن تحمل الدين على محمل الجد (بوصفه ظاهرة اجتماعية كلية) فلا يكون علمك جدياً ؛ وإما أن يكون علمك موضوعياً فلا يكون موضوعه الدين ، إلا إذا

(١) المرجع المذكور اعلاه ، ص ١٤٨

كان نمطيّة بين نمطيات أخرى في نهج إدراكي عام . وعليه تفضي المحاولـة بالضبط الى الافتراض المحتاج للاثبات الذي عيب على الوظيفية المكروهة . وكما أن « العلوم ، حتى وإن كانت انسانية ، لا يمكن أن تفعل إلا في افكار واضحة » فـإن عملية الإدراك غـير ممكنة إذا لم تكن عدّتها إدراكية . والعقل البنيوي حشوي . والروح ترى ذاتها في مـرآة الطبيعة ؛ وما كان في الطبيعة إلا ما هو روح . والألعـاب الخاصة بالمزدرعات هي ألعاب بالمرايا .

الملاحظة الثانية . إذا كان ينبغي متابعة «ليبنتز»، كما يبدو أنه محتمل ، فلنسر حتى نهاية الطريق . لقد اغتبط « ميشال سرّ » من عهد قريب بأنه « منذ عشرين سنة ونحن جميعاً ليبنتزيون جدد » ، باعتبار انه « تمّ للعلوم الانسـانية سلسلة من النجاحات ما كان لأحد أن يجرؤ على توقّعها » . الـ « تعامل بالمجاميع الفرعية » ، و« اثبات العناصر » ، والـ « اعتراف بعمليات بسيطة وعامة » ، و« جبر مزجي » ، و« بناء نمـاذج » ، وإثبات وجودِ لا متغيرات » ـ إنها ستة انجازات أساسية كان بإمكان « الانثروبولوجية البنيوية » التي حصلت على خيراتها بشكل مشروع جداً أنى وجدتها (الألسنية والفونولوجيـا) أن تقيم الـدليـل عـلى مـرودودٍ أفضـل لهـا[1] . ولكن ألا يمكن ان يكـون عنـد « ليڤي ـ شتراوس » « ليبنتزّ » أعاقه « ديكارت » ؟ عالم نفّـرته بقـاياه الفلسفيـة ، أو بنيويـة غير منطقية قد يكون نقـاء ديكارتي قـديم أكرههـا ، وكأنـه يفعل رغم انفـه ، على العـودة أدراجهـا وهي في منتصف الشوط ؟ وتبقى « المعـرفة الشـاملة » هنا محصـورة في العقل بموجب نوع من قرار تمهيدي يفصل بين الجسد والروح[2] . وفي حـين لم يكن هناك في نظر « ليبنتز » من اختلاف في الطبيعة بين المعرفة بالعاطفة والمعرفة بالفكرة (« كل عاطفة هي إدراك مشوش لحقيقة ») ، باعتبار أن التعارض الظاهر بين الاثنتين لا ينطبق إلا على فهم محدود عاجز عن ادراك الدرجات التي هي بين بين ، فإنه ما من فهم لا متناهٍ قادر ،

---

(١) « تقدير » ، في « التوزيع » ، هيرميس المجلد الرابع ، ص ٢٧٧

(٢) ان المرء لا يتقن المقارعة إلا مع إخوته . فلأن يشعر « ليڤي ـ شتراوس » بالحاجة الى مناقشة محاولة « سارتر » (في كتـابه «نقد العقل الجدلي») فذلك يثبت توافقـاً عميقـاً اسـاسيـاً ، بـالتحديـد التوافق الـديكارتي الـذي كان « سارتر » ممثله الفلسفي الكبير الأخير . النقاش : البنية « باتجاه التاريخ ـ المثال الصارخ للنقاش الفلسفي الزائف ـ غير ممكن إلا انطلاقاً من فرضيات مشتركة ، فرضيات الثنائية الانطولوجية .

في بنيوية ديكارتيه ، على معالجة الانشطار الاصلي للنفسانية البشرية . وفي نظر « ليڤي - شتراوس » فإن هناك صراعاً بين البيولوجيا والجبر : فاذا لم يكن الجسد كان الفكر ، أو العكس .

« الحقيقة ان الشهوات والانفعالات لا تفسر شيئاً ؛ فهي « تنتج » دائماً : « إما » عن قوة الجسد ، و« إما » عن عجز الفكر . وهي في الحالتين نتائج وليست قط أسباباً . فهذه لا يمكن البحث عنها إلا في الجسم ، بالطريقة التي تحسنها البيولوجيا وحدها ، « أو » في العقل ، وهو الطريق الأوحد المتاح لعلم النفس أو لعلم الأعراق »[1] .

ولكن لماذا يُستبعد « قبلياً » افتراض الوصل المعقول بين النسق البيولوجي والنسق العقلي - إلا إذا كان ذلك باسم قرار غيبي تمهيدي يشترط قطيعة بين المستويين ؟ أفلا يكون هناك إذن من شمول إلا في الأشكال المنطقية الأولية ، أو بتعبير أصح ألا يمكن البحث عن هذه الأشكال المنطقية إلا في الجهاز الضابط للتفكير لا في الجهاز الضابط للانفعالية ؟ وإذا كان المزيج نفسه هو الذي ينسج بنية وقائع الحساسية ؟ وإن المرء لأكثر تثبّتاً عند افتراض ذلك نظراً لأن الانثروبولوجية البنيوية ترى في « التضامّ بفعل التضاد » اللامتغير الاساسي في منطق التمايزات والتعارضات الذي يشكل القاسم المشترك للتفكير المتوحّش الخطابي . ويقدّم مفهوم التعارض وأزواج التقابل في الجهاز التحريضي ، للنظرة الأولى ، تلازمات مشرّفة جداً لمنطق رمزي عامل عن طريق التقابلات الثنائية . وإذا افترض أن هذا المنطق تمهيدي أفلا يكون للمرء الحق بأن يجده في مختلف درجات الحقيقة البشرية ؟ أفيكون هناك جهازان عصبيان مركزيان أحدهما للوظائف الحيوية والآخر للوظائف المنطقية ؟ بديهي أن لا . فالدماغ الذي يفرز الهرمونات الضابطة للوظائف الصماء هو نفسه الذي ينظم المعالجة المنطقية للمعلومات الحسية . والبدائل الكيماوية للنوم والألم ، وربما للذاكرة ، هي اليوم في طريقها لأن تُفْرَز، بل لأن تُركَّب في المختبر (صناعة الـ «بيتا - اندروفين») لأغراض علاجية؛ حتى إن التوضيح العملاني للإواليات العصبية في «الحياة الانفعالية» ليبدو أكثر تقدماً من ذلك الخاص بإواليات « الحياة العقلية » - في المدى (غير المؤكد) الذي يمكن فيه فصل

(١) المرجع المذكور أعلاه ، ص ١٠٣

الاثنتين الواحدة عن الأخرى . ومن جهة ثانية فقد انبأنا علم النفس الخاص بأمور الوراثة النسلية ان نمو الانفعالية يساير في الأحوال الطبيعية نمو الذكاء ، وأن التأثر العاطفي يتنامى مع قدرة إنسان ما على القيام بعمليات منطقية تتزايد فيها درجة التجريد . وآخر الشروح العلمية تعطي الحق ـ عبر دروب الطريقة ـ لنيتشه حين هتف بنيوياً قبل الأوان وربما أشد منطقاً من حملة اللقب : « الأخلاقيات ، إنها لغة الأهواء المرمّزة ! وأما الأهواء نفسها فلغة الوظائف العضوية المرمّزة ! » ولا ريب أننا ما زلنا لا نملك « الرمز » الذي يسمح بترجمة مضبوطة من لغة الى اخرى . ومع ذلك فليس ما يمنع في الحالة الحاضرة لمعارفنا من افتراض وجود الراموز الذي يشهد بتقابلية ردود أفعالنا الانفعالية الجوهرية وعملياتنا المنطقية الجوهرية . ولأن تكون الحياة الانفعالية قد اضطرت الى التعبير عن نفسها ، على الأقل حتى فرويد ، بلغة الرُقى والفلسفة الكلامية فذلك لا يسمح بالاستنتاج أنه ليس في مكنة اي شيء واقعي ان يتوافق وهذا الأسلوب اللغوي ، وأن الحالة الانفعالية ليست سوى بديل لفكرة غامضة . كما انه لم يكن بالإمكان أن يستنتج من بطلان نظريات القرون الوسطى في النار لا واقعيةُ الحرائق ، وإنما مساس الحاجة الى تفسير علمي لظواهر الاشتعال لا غير .

من أين أتى إذن رفض اتجاه كلي وموحِّد هو نفسه نتيجة لازمة لمادية طبيعية متماسكة ؟ من العلاقة المنطقية التي لاحمت بين تعارض أنظمة الجسد والروح والتعارض الاستعلائي المثلّث بين الحيوانية والإنسية ، والطبيعة والثقافة ، والانفعالية والتعقلية . وإذا كان كل زوج « يمسك » بالزوجين الآخرين فإن التساهل في واحد قد يفضي الى تفكّك متسلسل في الجارَيْن . وكان ينبغي لإنقاذ مشكلية « الانتقال النوعي » بين الطبيعة والثقافة ان يُفترض في الفرد « انقطاع من حيث المبدأ » بين الانفعالي والعقلي ، وأن تُصبّ في النسق الثاني كل العقلانية المتيسّرة . وبهذا الشكل على الأقل نفسّر لأنفسنا تحيّز « كلود ليڤي ـ شتراوس » في عدم (الرغبة في) فهم شيء من الظواهر النفسانية . وقد تبدو ثنائية الروح والجسد الدينية التي تعتبر التعارضات المكرّسة الثلاثة في النهج مجازاتها العلمية وكأنها نهت عن، أو وقفت في وجه ، التقصّي عن وحدة العالم بالرغم من شبهات خجولة في عمليات مشاكلة بين مناطق الفاعل ومناطق المفعول .

واذا أُخذ كل شيء بالحسبان كان خيراً للمرء ان يُجمل من أن يترك وراءه ثغرات .

وكان في هذه الدورة المختصرة التي قام بها المنتصر على الطوطمية شيء من الإلزام بالنسبة إلينا في النطاق الذي تحمل فيه بنية « الايديولوجية » الشكلية والمادية البرهان « الداحض » لوحدة المخطّط القائم بين الانفعالية والتعقلية ، والحيوانية والإنسية ، والطبيعة والثقافة . وإنها لمفارقة أن يكون نمط وجود « الايديولوجية » هو الذي يسمح بأن يُنظر الى المشكلة التي تطرحهاالقطيعة الجذرية بين حدود المقابلات السابقة على أنها « إيديولوجية » - نظراً للإجماع على أنه يتعذر وجود حل علمي لمشكلةٍ « إيديولوجية » . والإيديولوجية هي بالفعل خير شاهد على قانون الضمّ بالتضادّ لأنها لن تكون هي نفسها ممكنة بدون وحدة الأضدّاد . وإن الدين ، مثله مثل العقيدة ، ليجسد نقطة الانتقال من نسق إلى آخر ، ولكن في شكل تقهقر غير محدود من النسق الآخر الى النسق الأول . ولا يُنجز الانتقال على الاطلاق ، ولو أُنجز لما حدث بعدُ شيء على الكوكب الأرضي . وهناك تعقّلية لدى الجماعات لأن لدى الأفراد ، وفيما بينهم ، انفعالية ؛ فالفرد يصل الى الإنسية الاجتماعية عن طريق حيوانيته . ولا يعني هذا أن علاقة الانسان بحاجاته لا تتم بوساطة الثقافة ؛ ولكن هذه الوساطة ، وإن كانت تجرّد الاجراءات المتعددة لإشباع الحاجات من طابع الآنية ، فإنها لا تُنقص شيئاً من الطابع الطبيعي للحاجة العضوية نفسها .

إنه ليبنتزي حتى النهاية : حتى في الالتزام السياسي والنصوص المكتوبة بالمناسبات لم يقتصر إكتشاف « ليبنتز » (قبل نيوتن بقليل) على الحساب التفاضلي . فلقد كان كذلك أكثر الفلاسفة انشغالاً بأمور عصره . وهو لم يترك ، بخلاف « سپينوزا » ، « مبلغاً » من السياسة . بل ترك ألفي رسالة كُتبت الى ستمائة ممن كانوا يراسلونه وتتناول على وجه التقريب جميع النقاط الساخنة في القرن الثامن عشر الأوروبي .

الفصل الثالث

داعي الانتماء

فرضيتنا : حيثما تختلج « نحن » فستكون « إيديولوجية » ، وحينما يتعذر قول « نحن » لا تكون « إيديولوجية » . وتتنوع « قوة الفعل » بتنوع حالة الزمرة . الصعوبة : إننا لكي نحلل هذه الوظيفة الرئيسية نجد أنفسنا متضايقين من مُدرَك حشوي ، مدرك الإيديولوجية ، ومدرك فجوي، مدرك الزمرة الذي يفتقر بشكل فريد الى الدقة والكرامة . ولقد نقلت كلمة « زمرة » بشكل متأخر في القرن السابع عشر من قاموس الفنون الجميلة (مجموعة اشخاص مصوَّرين أو منحوتين) إلى قاموس الأدب (تجمّع أشخاص أحياء) ، قبل ان تتفجر في نهاية القرن التاسع عشر في كل الاتجاهات (مجموع رياضي ، مجموعة مولدة للكهرباء ، فن شفاء الجماعات . . .) ؛ وبالتالي نحو نقص ناتج عن طفح بالمعاني . وعدم التساوق المخيف هذا بين كلمة زائدة عن الحاجة وغياب كلمة يفسر بجلاء غموض إواليات الاعتقاد. ولأنْ يكون الكلام الشائع ما يزال تاركاً فوق أذرعنا الثنائيَّ المجرد غير العامل تماماً (فرد/مجتمع) مبتوراً من الوساطات الواقعية التي تتمّ داخلها هذه العلاقة ـ فأمر يُكره النقد السياسي على العمل بكلمات الآخرين ، في انتظار ان يتمكن من نحت كلماته . ولزمر العمل السياسي دوامية وجاذبية وثقل (بمعنى « نزعة ثقيلة ») تجعلهم يمتّون الى الزمر التي يصادفها علماء الأعراق أكثر مما يمتّون الى « الزمر الصغيرة » الخاصة بالتشخيص والعزيزة على المعالجين النفسانيين ، ولكن قد يكون على الأولين أن يتعلموا في دراستهم الكثير من الآخرين . إزالة القواطع من الملاحظات العيادية حول الزمر السانحة ، والملاحظات العِرقية حول الزمر الطبيعية (او « البدائية ») ، والملاحظات السياسية حول الزمر الطوعية (أو

« الثانوية ») . وإذا لم يكن « فرويد » قد عالج حقاً مشكلة التكوينات الجماعية فقد أدرك منها على الأقل خاصيتها ، بعد ثورة اوكتوبر بقليل ، وقبل ثورات الجمهور المضادّة للفاشية ، في مقال شهير عام ١٩٢١[١] ، وهذه « الارض المجهولة » (التي لم يسبق لماركس أن قاربها ، ولا لمونتسكيو) ليست بالأرض البكر . وعلى العقل السياسي أن يسدّد يوماً دينه تجاه مكتشفيه اللاواعين الذين هم رواد « اللاوعي الزمري » - « بونتاليس » و« ديدييه أنزيو » و« رينه كايس » بصورة خاصة[٢] - ولكننا سنكتفي هنا برسم أولي لمنطق خاص بالأوضاع المطلوب تصويرها ، دون الدخول في العلاقات المتبادلة بين الأشخاص التي يعقدها هذا الوضع الزمري أو ذاك .

والاستحضار بوساطة الزمرة (للاقامة ، للمثول ، لتبرئة النفس أمام) ليس من طراز قضائي ، حتى وإن كان بوسعه أن يستعير كلامه من قاموس الحقوق وينطلق في محاكاة ساخرة للاجراءات العدلية ؛ ولا خلقي : فهو ليس أمراً مطلقاً ، ولا هو قاعدة سلوك . إنه اولاً تذكير . إنك لست وحدك ، لقد كنت هنا قبلك ، لا وجود لك إلا بنا . وليس العنف الرمزي من نسق الاغتصاب الذي يتلبّب فيه شخصان (أو عدة اشخاص) ، أحدهما ايجابي والآخر سلبي ، أحدهما مجرم والآخر ضحية . فهو لا يفرض سلوكاً من خارج ، في امر إكراهي : إنه بهذا المعنى أكثر من « واقع اجتماعي » . إنه يفرض نفسه من داخل موقظاً « أنا » فرعية إيحائية هي الـ « نحن المثالية » الكامنة . وتذكير الفرد بالواجبات التي عليه القيام بها نحو ذاته يبدأ بالتذكير بأنه لا يملك نفسه ، وبأن الشخص الكامن في اعماقه ليس ملكاً شخصياً بل هو ملك الجماعة . لا : « انظر حولك دائرة الاسرة » ، بل : « انظر الى نفسك في المرآة واعضُد نظرتي » . وليست الزمرة مشتركة المركز ، فهي تحمل ، بوصفها هي نفسها « صورة » ، جوانبها الفردية إلى مركز مثالي . وزمرة الانتماء تسير باتجاه معاكس لاتجاه سير الفرد ، وهي في الوقت نفسه ماثلة فيه . وإنها لأفضلية داخلة في نطاق تطور النوع ، فهي بالتالي أوّلية داخلة في نطاق تطور الفرد . ولا ينضاف وضع « عضو في زمرة » الى شخص مادي

---

(١) علم النفس الجماعي وتحليل الأنا . محاولات في التحليل النفساني (بايو ، ١٩٧٠) .

(٢) بونتاليس ، « بعد فرويد » (غاليمار ، ١٩٦٨) . ديدييه أنزيو ، « الزمرة واللاوعي» (دونو ، ١٩٧٥) . رينه كايس ، « الجهاز النفساني الزمري » (دونو ، ١٩٧٦) .

بوصفه أفضلية بين أفضليات، بل يحيل على مسار تكوين الشخص . كما أن أزمة الزمرة تعرّي الشخص في نظر نفسه فيدو « قابلاً للعطب » بشكل رهيب ، وبالتالي في حالة تجعله يلبّي عند استحضاره . فالوطن والكنيسة والحزب والأسرة تدعونا لأن نتذكّر أنها خلقت منا ما نحن عليه . وإيديولوجيتنا عبارة عن جواز مرور . فهي تنام في الأدراج في فترة الهدوء . ولكن الخطر يعكسها على جميع جدران « الدولة ـ المدينة » بصيغة الرسم البياني لإعلان الحشد ، المجاز الرمزي والتحقيق الإيهامي لبنية التجنيد . « أريدكم لجيش الولايات المتحدة » . ها هي ذي « الزمرة » المجسّدة في شخص ـ « العم سام » بالقبعة العالية ، أو « البروليتاري » بالقلنسوة ذات النجوم ـ تشير بإصبعها الى كل منا ناظرة في اعماق عينيه . والبنية الإيديولوجية محايدة بشكل إيديولوجي ، ولذا فإنه في الحرب العالمية الأولى ، وبعون من الفن الصناعي ، اخترعت اميركا والمانيا وايطاليا والمجر ، وحتى روسيا البلشفية ، وعن غير قصد منها ، « البَصَريّ » الدعائي ذاته بالضبط ، وما كانت هذه الوسيلة لتعين على تطويع آخر الضمائر اللاوعية القادرة على حمل السلاح لو لم يكن هذا الاعلان نفسه الاختبار العاكس للّاوعي السياسي[1] .

و« مناداة الأفراد بوصفهم رعايا » (التوسير) تفترض أن لا يكون الشخص المنادى فرداً . ولا يعترف قط للناس بوصفهم رعايا فرديين بصفة الأشخاص الفاعلين ، وبكلام آخر ، بالقدرةعلى صنع التاريخ (لا يزال العمل الفردي بوصفه علامة عقيدة وشرف واقعاً زُمَرياً في نظر الفوضويين) . فالأمر ليس على الاطلاق « هيه ، أنت ، هناك ! » ـ أي تجريد لا عرقي بلا سبب ولا نتائج ـ وإنما هو « أيتها الفرنسيات ، أيها الفرنسيون ! » ، « أيها الرفاق ! » ، « إخواني الأعزاء ! » ، باعتبار ان عملية الحشد تتمّ بالتثبيت على الارض والتسجيل في مجموعة أولية (الأمة ، الحزب ، شعب الله . . .) وهذا هو السبب ، وهي النقطة الأولى ، في أن « المعترَف به » بصفة خاصة ليس « حقاً » بل هو « موجِب معبَّر عنه » بشكل علني . وهذا هو السبب ، وهي النقطة الثانية ، في أن القضية ليست قضية «مناداة» بل قضية «استحضار» بشكل مباشر. فمناداة انسان تعني توجيه الكلام إليه بشكل مباغت لمساءلته بعد ذلك . وأما الاستحضار فيتقدّم

---

(١) انظر (ماكس غالو) ، الإعلان ، مرآة التاريخ « (لافون ، ١٩٧٣) استنساخات ص ١٨٦ ، و١٨٧ ، و٢١٣ (« كيف ! ألم تنخرط طوعاً بعد ؟ » مكتبة لينين ، موسكو) .

هنا على الالتماس لأنه « ايديولوجية » ما ، دينية أو علمانية ، تحمل الجواب والسؤال في وقت معاً . فهي لا تهدف إلى الحمل على القول بل الى الحمل على العمل . والزمرة التي تقدّم لنا « تصوّراتها » تضعنا موضع الدونية القابل للتحريك من تلقاء نفسه ، وبملء الحق . ومع ذلك فهذه الدونية ليست قِصاصية بل مثيرة للحمّية . فالزمرة تطلب منا ان « نكون على المستوى » . مستواها . وإنّا لنُستدعى ضمناً إلى البطولة أو الاستشهاد ، وليس بوصفنا متهّمين عليهم أداء الشهادة . وذكرى الزمرة تشحن كل واحد بالفخر ، ويتمّ تلقين الدروس بتهلّل وانشراح . وانها لزمرة ، في إيديولوجية من الإيديولوجيات ، تلك التي تمنحنا حمايتها، وإنها لتعرف أننا بحاجة الى هذه الحماية. وليس هناك عقد مقترح بنظام أفكار مضمون أنها « حقيقية » أو « صحيحة » وإنما بأخوّة تحفظ للجسم دفئه . وإن أفكار ايديولوجية ما لتفعل فعلها لأنها مضمونة من قبل الزمرة على أنها وعد بالانتماء ، لا العكس . والإيديولوجية راية ، ولكن الانسان لا ينضوي تحت راية لمرأى ألوانها ، وإنما هو يتبنى الراية لأنه ينضمّ الى الجحفل . وهناك رمزية إنتماء ، ولكن الشعور بالانتماء يزن اكثر بكثير جداً من الرمزية العقلية . « إن الشيوعية الفرنسية تعمل كذكرى ، والماركسية كمنشّط للذاكرة »[1] . وهوية الزمرة هي الرصاص الذي يلاشي الترجّحات العَقَدية . وهي ما ينعكس من جهة ثانية في الكلمات ، على السطح . وقد خلص أحد الباحثين وهو يدرس تغيّرات المفردات الشيوعية على مدى حقبة طويلة بعضْ الشيء إلى القول : « إن هذا النظام المتماسك المستقرّ نسبياً يملك نواة متميّزة : الزمرة ، وقيمها ، ودواميّتها . وبالفعل فقد أثبت المقطع الزمني الذي درسنا من خلاله تطور اللغة أن المثال النموذجي الوحيد الذي بقي ثابتاً في المدى النصيّ الذي عملنا عليه هو الخاص بالحزب (الحزب الشيوعي الفرنسي + الطبقة العاملة + الشيوعيون) . وأما المجموعات القاموسية الأخرى والعبارات الاساسية التي تحتويها فإنها عرضة لتبدّلات ضخمة . وتتنوع تركيّبتها بلا انقطاع ، ولكنها تستمر في الدوران حول قطب شبه ساكن : الحزب »[2] . فليس في الإمكان إذن ، برأينا ، أن يقال في أطروحة اولى إن آراء شخص « هي أفعاله المادية محشورة في ممارسات مادّية منظمة بطقوس مادّية هي نفسها محدّدة بالجهاز

---

(١) جاكلين مير ، المرجع المذكور آنفاً .

(٢) دومينيك لابّيه ، « الخطاب الشيوعي » (مؤسسة العلوم السياسية ، باريس ١٩٧٧) .

الإيديولوجي المادّي الذي تخضع له آراء هذا الشخص»، وفي أطروحة ثانية إن «مقولة الشخص من مكوّنات كل إيديولوجية » ، أي أن « وظيفة كل إيديولوجية (وهي الوظيفة التي تحدّد هذه الإيديولوجية) أن « تكوّن » من أفراد حقيقيين أشخاصاً رعايا » . لأن الطقوس تحمل معها فكرة نابعة من موجب ، وهذا الأخير يفسرّ الثقل الجماعي . إلا في حال تراكب المقولتين ، مقولة « الشخص » ومقولة « الفرد».(مَنْ هناك ؟ » ، « هذا أنا ! » ، « مرحباً يا صديقي العزيز » ، « هيه ، أنت هناك ! » الخ . . .) وهي بلبلة تتجلّى في تحوّل الإيديولوجية الدينية المسيحية الشخصانيّ الى « خطاب للنداء الدعائي » ناقلاً شخصاً مركزياً وواحداً (الله ، المسيح) الى أفراد مقطّعين إرباً ومجردين . « إني أتوجه إليك أيها الفرد البشري المدعو بطرس . . . »[1] لأن الحافز الحقيقي للجماعة المسيحية الأولى ، والمنظم الممتاز الذي كانه القديس بولس ، كان يمارس خطاب الضم والتوحيد : « إنكم جسد المسيح ، وإنكم اعضاؤه ، كل بقدر نصيبه » (الرسالة الأولى الى الكورنثيين، القسم الثاني عشر، ١٢ ـ ٣٠) . وبطرس هو رمز فكرة « الكنيسة » المنتفع بلعبة كلمات جميلة ، وأما الجهاز المنظِّم للمؤسسة فهو بولس . ولقد عرف الرجل المتصرّف بالعمليات الكلية لوضع السلطة الجديدة ، أو إعادة وضعها ، في موضعها (رجل ـ امرأة ، المسيح ـ الكنيسة ، الوالدان ـ الاولاد ، السادة ـ العبيد ، الخ . . .) كيف يجد المشغِل الرمزي الأساسي .

أحرِق الطيوب على المذبح ، واجزر ثورك باتجاه عظام الحوض الطويلة ، وآشوِه ، وآدخُل الحلقة تتجلَّ لك آلهة « المدينة ـ الدولة » . أجثُ على ركبتيك وحرّك شفتيك تؤمنْ . إشتر جريدة « الاومانيتيه » ، وألصق بعض الإعلانات ، واذهب لحضور اللقاءات تنخرطْ . ومعلوم أن جميع هذه الأمور المطلوب القيام بها ، مهما اختلفت بعضها عن بعض ، تشترك في أنه لا يمكن عملها على انفراد بل داخل الزمرة . ولقد كانت الخرافة في بلاد الاغريق القديمة : « المقول ، وفوقه المعمول » (ج . ١ . هاريسون) . ومُرتِّلونا النظريون يتلمّسون بدورهم الصخرة ، وهم ايضاً ليسوا وحدهم . « إن وراء موسى الذي يتلمس الصخرة بني اسرائيل أجمع ؛ وإذا شكّ موسى فإن بني اسرائيل لا يشكّون . ووراء ساحر القرية الذي يتبع عصاه قلقُ القرية الباحثة

---

(١) التوسير ، « أجهزة الدولة الايديولوجية » (مجتزأ) ص ٣٣ .

عن عيون الماء . وحالة الفرد بالنسبة الينا مشروطة دائماً بحالة المجتمع »[1] . وأحسن ما يكون عمل الفتنة الإيديولوجية في أثناء أداء الشعائر ، أو في الحفل ، أو في المهرجان ، أي حيثما يمارس الجسم الاجتماعي سلطانه بأقصى حدّة . « فهم باختلاطهم في حُمَيّا رقصهم ، وحمّى هياجهم ، لا يؤلفون سوى جسد واحد وروح واحدة . . . » وحضور اللقاءات ومواكب المتظاهرين عندنا لا تستوجب الرقص ، ولكنّ تقنيّات التجميع الحديثة ، وهي أحياناً أقل روعة مما هي في ميلانيزيا أو غينيا الجديدة ، ليست من طبيعة مغايرة . ويبقى المثل الأعلى لـ « نحن » هو الإنسان ـ الزمرة المتمثّل في أنظمة الأديرة والرهبانيّات .

والـ « نحن » المثلى هي « نحن » عاملة . فالمأثرة الجماعية تحذف التعارض القائم بين الـ « أنا » و« المثل الأعلى للأنا » ، وكما رأى « فرويد » بحق فإن « تطابق الـ « أنا » مع « المثل الأعلى للأنا » يُحدث على الدوام إحساساً بالانتصار . وأما الإحساس بالذنب (أو بالدونية) فيمكن اعتباره تعبيراً عن حالة توتر بين الأنا والمثل الأعلى »[2] . وإنها لمصالحة ابتهاجية ، ولكنها ليست تدنيسية ؛ إحتفالية ولكنها ليست انتهاكية . ولا يعني الاحتفال المذكور زوال القواعد ، وإنما تأسيس قاعدة أخرى ، نظام آخر ، قانون آخر . تنضبط معه الروح بانضباط الجسد ، وتشكّل جميع الاجسام جسماً واحداً . وليس التجميعي مرادفاً للانتشائي : فالنشوة الإيديولوجية قد تبدأ بدرس في الرياضة البدنية .

ولا يزال الحقل الديني هو الأمثل لمشاهدة أجمل مآثر الزمرة ، الحقل الديني حيث جمالية الحركة هي افضل ما تكون . انظر مثلاً ، إذ آستطاعت الكاميرا تسجيل ذلك ، الطقوس البوذية في أحد اديرة « الزنّ » دير طائفة الـ « سوتو ـ أهيفي » ، في اليابان[3] . فالمبتدئون المقرفصون حليقي الرأس يظهرون وكأنهم من أبطال التلاحم وعدم الانقسام . وكل شيء ـ وضعية الجسم والمشية والمصادمة والزي والتزامن في أداء الحركات ـ يتواطأ على انتاج منظّم لجسم موحد في وقت تحرر فيه الأخوية كل أحد من هويته الخاصة بتأديب حسّي في الدرجة الأولى. ومثال ذلك أن القراءة المرتّلة للـ «سوترا»

---

(١) موسّ ، « رسم أولي لنظرية عامة في السحر » ، ص ١٢٤ .

(٢) « بحوث في التحليل النفساني » ، ص ١٦٠ ، (پايو) .

(٣) فيلم للمنتج السينمائي « تاكاشيا » ، « معبد طائفة الـ « سوتو ـ اهيفي » ، الحائز جائزة ايطالياللتلفزيون عام ١٩٧٧

ينبغي أن تتم ، كما قيل لنا ، في الآذان .وإنه لصوت الزمرة ذاك الذي يتكلّم بفم كل واحد ، بما يرافقه من تقطيعات ونبرات خاصة ، ويبلغ التأمل أوجه في انشودة . ومما لا ريب فيه أن غاية البوذية إلغاء الأنانية الفردية ، و« البونز » يروضون أنفسهم على التخلّي عن الشخصية لتهيئة النفس من أجل بلوغ « النيرڤانا » . ولكن لا يمكن الطعن في هذه الصور بوصفها فولكلورية او مخالفة للأصول لأن شيئاً ما فيها يحاصرنا من داخل . وما كانت لتوحي إلى غربي بهذا الانزعاج وتلك الدهشة لو أنها لم تكن تقدّم لنا الوُهام النابع من الجماعي وهو في طريقه الى التجسّد تحت أبصارنا جمالاً مشوّهاً ممسوخاً . والمؤسف أن هذه اللوحة المَرَضية أمارة على العافية السياسية ، فجماعة « الزنّ » ظهرها قويّ صلب . فلقد انقضت سبعة قرون من تقلّبات الطقس منذ تأسيس هذا النظام في القرن الثالث عشر ، وما يزال الثلج يتساقط في الخارج والبرد المحيط يتلاشى ويغدو بلا حول ولا قوة بفعل الانضباط المتماسك الغفل في هذا الجسم المُعَدّ للتكرار. فالجسد هنا يحتفل وهو يكفّر ويخضع للعقاب .

ولكن التضامّ لإماتة الجسد ليس من طبيعة مختلفة عن طبيعة القتل المنظّم . فليس الاندماج الابتهاجي بهيجاً دائماً، فهو جنائزي محزن «أيضاً». ومبدأ الراحة الجماعية (بوذية أو غير بوذية) هو كذلك مبدأ الهياج الجنوني الجماعي ، لكون الرابطة الحياتية مميتة للجسد ، والرابطة المميتة للجسد حياتية . والتضامن الداخلي المجزي في الداخل ، الجاحد بالنسبة الى الخارج ، له وجه آخر هو نقطة خضوع للكيان التخيّلي للزمرة نفسها . فالأسرة برمّتها تحيا في كل واحد من أفرادها . وسواء كان الفرد المتوحد طياراً انتحارياً ، أو ناسكاً متعبّداً ، أو فدائياً من رجال الكوماندوس فإنه « مشحون » عن بعد من بطارية الانتماء التي تتيح له ان يحوّل طاقة الزمرة الى عمل فردي . انظر « دماثة پول پوت الشيطانية »[1] . أو البراءة الاندماجية المنقتلة من شبّان الخمير الحمر (« فالفرد الذي يرتكب العمل لا يدرك أنه قاتل ، والسبب في ذلك هو أن الزمرة هي التي تَقْتُل من خلاله . وبقدر ما يزداد المرء قتلاً تزداد أحقيّاته في هذا الإيمان الجديد الذي يحل محل القديم ») . وينبغي أن يُعلم أن التصرف الآلي ، في مجزرة الآخرين ، يخضع لما تخضع

(١) سوت پولين ، « دماثة پول پوت الشيطانية » ، جريدة « لوموند » ، الأحد ١٨ ايار/مايو ١٩٨٠ . واقرأ في مقابل ذلك جاكلين دو رومي ، « الرفاهية والحضارة » ، « ديوجينس » ، العدد ١١٠ (غاليمار ، ١٩٨٠) .

لـه البطولـة أو القداسـة ، في التضحية بـالنفس ، من حضور/غيـاب . ومؤلف هـذا المحضر الكمبودي لا يصف الهول بقدر ما يصف تسهيل الهول عن طريق البنى الذهنية للبوذية التي ترى أن « حياة الانسان كلها تُختصر في طاس رماد » . ولكن مما لا شكّ فيه أن البنية الشكلية ـ الحقيقية تماماً بآثارها ـ لِـ « جهـاز الذي اسمـه انتماء » ويضم كـل إيمان ، أو نظام اعتقاد ، مستقلاً عن هذاالمظهر « الايديولوجي » أو ذاك، هي التي تـسمح بالعثور على القدر نفسـه من التصرفـات الرائعـة/المقيتة التي يعـثر عليها في ذروة أشـد « الـرموز » تنـوعاً (طغـراء المسيح ، الصليب ، الهـلال الخصيب ، النجمة ، المنجـل والمطرقة ، الخ . . .) في زمن شعاره « ستنتصر بهذا الرمز » . فالمسافة من رواق الدير الى ساحة الشرف ، ومن هناك الى غرف التعذيب ، غير قابلة للقياس ؛ ولا هي ثابتة ؛ ولكن المكان متساوق ، ولذا فهو قابل لأن يُعكس. والانتقال من الراهب إلى الجندي، ومن الراهب ـ الجندي إلى المطران ـ العضو في محاكم التفتيش ، معروف ومقبول . وأما الرابط بين القدرة على الموت من أجل قضية والقدرة على القتل من أجـل هذه القضيـة فأكثر إحراجاً . وإعطاء حياة الجماعة كل حظوظها معناه منح اعضائها بعض الحظوظ في حمل ورقة أخرى إلى الأرض الجماعية الحافلة بالمواد العضـوية (كـما كان يقـول « جاك دوكور » قبل إعدامه على أيدي النازيين) ، ولكن إلى جـانب أوراق المرء الخـاصة التي تتساقط عند قدميه هناك الأوراق التي تنتزعها الزمرة من الأشجار التي تظلّلها . وما كان فوق طاقة البشر ذات يوم سيكون اللاإنساني في اليوم التالي . والمنطق نفسه يصنع البطل والجلّاد ، الرائع والدنيء .

ولا يحجبن عنك تطرُّف النتائج الذي لا سند له ، في جميع النقاط السـاخنة للمغامرة البشرية ، الطابع اليومي بشكل متحفظ ومتواضع لحالة الزمرة . فالنشوة الطائفية لا تمثّل إلا انتقالها الى الحد الأقصى . ولكن لا تحجبن عنك بالمقابل التجربة المتبذلة التي يمكن أن نحظى بها عنهـا ، على تـوالي أيامنـا ، القسوة الجـذرية لعمليـات نزع الحيـازة التي تستتبعها . فالقضية ليست ، في عمقها ، قضية مغامرة « سوسيولوجية » منكودة ، وإنما قضية أثر في التاريخ تركته مغامرة « انثروبولوجية » تفرض على الإنسـان اللف والدوران عبر إنسان آخر ليصبح هو نفسه . وكـما أن تكوين الشخص النفسـاني يتطلّب وسـاطة صورة الجسد فإن « تكوين الشخص السياسي يتطلّب وساطة صورة الزمرة » . فهو يتمّ

في مركز الأفعال بطريقة تحويل المركز وفقاً لحركة إسقاط مزدوجة في الآخر المختلف عن النفس ، وفي تحقيق الذات داخل الآخر . وبكلام آخر فإن « الاستلاب » الفردي و« الهوية » الجماعية ليسا سوى شيء واحد . فالذات الجماعية تتكوّن من تخلي المرء عن نفسه كذات خاصة . ويصادف التقصيّ السياسي على صعيد التاريخ الجماعي ما يصادفه التقصّي التحليلي على صعيد التاريخ الفردي من نزع ملكيةٍ افتتاحي .

ويبدي بروز « الإيديولوجيات » التاريخية في تاريخ الغرب الوضعي نتائج هذا الإكراه المجاوز تماماً للتاريخ .

سلبياً أو « على النقيض » . ولنأخذ « المفارقة البروتستانتية » .

« لقد كان ينبغي أن يكون الدين المُصلَح مدفوعاً به حتى نتائجه القصوى ديناً بلا « كنيسة » . وأن يكون المسيحي وحده في مواجهة الرب من غير وسيط على الأرض أو في السماء، وبلا أية عبادة سوى القراءة وتفسيرها بحرية ، عاملاً من أجل راحة نفسه في مسكنه الخاص : فأية حاجة إلى المعابد ؟ ـ أليس المعبد قائماً في منزل كل رب أسرة ؟ أو إلى الكاهن ؟ أليست الصلاة حواراً بين المخلوق والخالق ؟ ـ أو الى اجتماع الأتباع ، أو ، كما يقول البريطانيون ، إلى « جماعة المصلّين » ؟ فلا شعائر إذن ولا طقوس .

ومع ذلك ، هي تناقضات الطبيعة البشرية . . . »[١] .

وملاحظة « هوزر » ثاقبة إلى أقصى الدرجات : فالإيديولوجية المُصلَحة كان ينبغي أن تستغني عن « الكنيسة » ، أو عن البنى الجماعية المسلسلة الرتب . فلماذا لم تتمكن ؟ بسبب « ظاهرة تتعلق بعلم نفس الجماهير ـ يتابع « هوزر » ـ وتبرز عند اكثر الشعوب بدائية ، في مجاهل افريقيا ، حول الطواطم الخاصّة بالمنتجع البشري : نداءات الطبول وسحر الرقصات المقدّسة » . « فالناس يُبدون حاجة لا تقاوم الى الشعور بأنهم معاً ، وإلى الصلاة والإنشاد معاً ، وإلى ان يجدوا انفسهم متعاضدين لإعلان إيمانهم المشترك »[٢] . وإن الشرح لمقتضب ، ولكن الواقع مؤكّد . والنتيجة : معابد وكُنُس ومجامع دينية ودوائر مختصّة ومِلل وكهنة . وها هي ذي « مدرسة الشهداء » والجلادين

---

(١) هنري هوزر ، « ولادة البروتستانتية » ، (المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٤٠) ، ص ٩٤ .

(٢) نفسه ، ص ٩٤ و٩٥

ايضاً منتصبة في وجه روما وجنيف و« المدينة ـ الكنيسة » : التنكيل بـ « سيرڤيه »[1] . فقد كانت استقامة الرأي والتفكير الحرّ متناقضين . « ومع ذلك » فإنه حينما يكون الانشقاق في التبشير الإنجيلي قد غدا قوة مادية تقوم استقامة رأي بروتستانتية . ولسوف ندرك فيما بعد السبب في أن التفسير الفرويدي ـ « الانسان حيوان منتسب إلى عشيرة » ـ من دون أن يكون مجانباً للصواب ، غيرُ كافٍ لإبراز مثل هذه البلبلات .

لنأخذ ايضاً « المفارقة الماركسية » .

لقد كان ينبغي أن تكون « الاشتراكية 'العلمية » مدفوعاً بها حتى مبادئها الأولى حركة اجتماعية بلا « أجهزة » ولا مؤسسات . (« لا يشكل الشيوعيون حزباً مميّزاً في مقابل الاحزاب العمّالية الأخرى » ، الخ . . .) . فالبروليتاريون وحدهم في مواجهة التاريخ ، بلا وسيط ، وبلا تعبّد غير قراءة مختصرات « رأس المال » ، يعملون للسلام المشترك في المصنع : فأية حاجة الى الخلايا ؟ ـ أليست الخلية موجودة في أي معمل كان ؟ أو الى الكوادر الدائمة ؟ ـ أليست الثورة النتاج الذي لا مفرّ منه لمسار لأجل تعميق التناقضات الموضوعية بين عمليات متزايدة لجعل القوى المنتجة تصبح اشتراكية الخ . . . ؟ فلا احتفالات إذن ولا مخلّص أعلى .

ومع ذلك ، هي تناقضات الطبيعة البشرية . . .

وتلاحُم بنى الانتماء من أسفل مع مناهج الأفكار ، « من علٍ » ، أو الأمكنة مع المذاهب ، ليس من شأنه فقط قلب مركز الثقل الخاص بالـ « إيديولوجية » بتحطيم فكرة الإلحاح الإيديولوجي من أصلها (بوصف هذاالإلحاح خطّةَ حقيقةٍ أو لا حقيقةٍ قابلة لأن تكتفي ذاتياً) ، فهو يُفضي كذلك الى التساؤ ل عن شروط احتمال الصلابة الجماعية (لأن ولادة ايديولوجية معناها ولادة جماعة) . فمن أين تأتي الـ « نحن » ؟ بتماهٍ مشترك في شخص أسمى . «أعْهَدُ بنفسي إليك وأشكرك بتواضع » ـ هكذا يجيب المبتدىء الياباني « أستاذ » نظامه بعد أن يكون هذا قد أجاب بلغزٍ، بل بصمت ، على احتفال

---

(١) عالم دين وفيلسوف وطبيب اسباني (١٥٠٩ ـ ١٥٥٣م) شغف باللاهوت والصراع بين الكثلكة والبروتستانتية . وقد كتب بوصفه مفكّراً حراً قليل التمسك باستقامة الرأي عدة مؤلفات أدت طروحها في النهاية الى الحكم عليه بالموت وإحراقه حياً بتحريض من كالڤن المقيم آنذاك في جنيف . (المترجم) .

الاستجواب الأسبوعي (واحداً واحداً) . إنه انتقال آخر الى محاذاة تجربة مبتذلة . أي انتقال ؟ الاعتقاد ، إنه يفيد الانسان ، لِمَ ؟ لأن هذا يسمح بأن يكون الانسان مع غيره من الناس ؛ بأن ينظر كل إلى الآخرين وينظروا إليه ؛ بأن يتحابّوا . فالتجّمع يُسعِد ، والتفرّق يُشقي . وعدم الانقسام خلاص ، والطرد سقطة (و« الشقاق »[1] هو العشبة الرديئة) . فالفرد لا يدرك ذاته بكليتها إلا عبر انتهاء ما؛ ولكن الوساطة تَزلق لأن الزمرة هي أيضاً لا تعرف الاستقلال ، إذ يَفترض الاجتماعُ «في» الاتحادَ «ب» (كما يفترض الاعتقادُ « بأن » اعتقاداً « في ») . والجماعة ترجع القهقرى . . انها تضع المرفوع الجمعي بعد المضاف اليه والمضاف . وهناك « نحن » ممكنة لأن كل واحد من مجموعة الـ « أنا » يصدر عن ، ويقدم نفسه إلى . «أيها الأخوة في المسيح» إننا نجتمع في الكنيسة باتّحادنا في يسوع عبر طاعة للحبر الأعظم الذي « يحب ويجمع باسم الرب »[2] . وهذا الخضوع يصنع قوتنا ، إذ بهذا الشكل ندخل كأصحاب حق في لعبة القوى الجماعية التي تقسّم الكوكب الى مرّبعات (بهدف تغييره لمصلحتنا نحن شعب الرب) . وبروز أشخاص جماعيين مميّزين يفترض تبعية الافراد تجاه الجماعة أو المثل الأعلى للـ « نحن ») . إنني عضو في لأنني أومن بـ ، وأومن لأني عضو ، وتكون نتيجة هذه الدائرة : « نحن المؤمنين » ، « نحن ، اليهود » ، « نحن » الشيوعيين » ، « نحن ، الأعضاء المتآخين في الجماعة الاشتراكية الدولية » (الأممية والأخوية شرط التسليم بأن في الأسرة أخاً أكثر أُخوّة من الآخرين ، بلد لينين) . والمقدمة التأسيسية لزمرةٍ ما شهادةُ تبعية (أو انتقام ، والانتقام إيمان معكوس) لا مسوغ لها بحد ذاتها ، ولكن ضرورتها ينبغي البحث عنها في نتيجة التجّمع التي تسمح هي بانبثاقه . وليس من استحضار شخصي من غير حماية مشخصنة . وتغدو الفكرة قوة مادية حين تتحول الى بؤرة تجمّع قادرة على رفع مجموعة الى جماعة من المصلّين ، ولكن التحوّل يتطلّب أن تتوارى الفكرة خلف حاملها ، أي البطل رمز الزمرة .

والشكل المعلن لضرورة الوساطة هو شخصية الزمرة؛ المسار الاجتماعي الناقل

---

(١) الكلمة بالفرنسية «Zizanie» تعني الـزؤان والشيلم ، ومعناهاالمجازي هو الذي اثبتناه (المترجم) .

(٢) « لا مراء في ان الرباط الذي يضم كل فرد الى المسيح هو الـب في الرباط الذي يضم كل فرد الى الآخرين » (فرويد ، « علم النفس الجماعي ، وتحليل الأنا ») .

بشكل طبيعي للانفعالية (شأنه شأن كل علاقة بين الافراد) . ولا يُخَصّ بالوظيفة التوسّطية من يملكون سحراً شخصياً فريداً ، فالسحر هو ميزة الوظيفة الاجتماعية التي يؤدّيها فرد من الأفراد . وبكلام آخر فإن السلطان السحري يعبّر عن علاقة ، لا عن ملكية . عن « مع الذات » ، لا عن « أنا » استثنائية . ولسوف تسمى ذات سلطان سحري « كل علاقة أو صلة قربى بين شخصيّة ومجتمع تؤدي دوراً في الدفاع عن هوية الزمرة ، وفي الوقت نفسه في الفوز بمستقبلها » (جاكلين مير) . ولا تعبّر الكلمة عن عوز بل عن نموذج خاص جداً من العقلانية ، عقلانية الانتماءات . فكلمة « سلطان سحري » تعني في اللغة الاغريقية « الفتنة » ، ولكنها تعني كذلك « المعروف » . فالأمر يعني في الوقت نفسه اللذة الممنوحة والعرفان بالجميل . ولسوف يكون ذا سلطان سحري أي شخص يمنح زمرته لذة عرفان ذاتها من خلاله . وأوج اللذة : أن يرى الإنسان نفسه جسداً في جسد إنسان آخر . والذي تبهره هالة الوسيط هو الزمرة التي تمت الوساطة لأجلها . فالهالة الشخصية ليست سراباً بل هي مرآة[1] . فهناك نوم مغناطيسي هيامي في هذيانات عبادات الشخصية، وفي الافتتان بالزعيم نرجسية جماعية معكوسة تجهل قدر نفسها . ويشهد التفاني الذي لا يعرف حدوداً ، التفاني الأعمى ، التفاني «المتعصّب» الذي يبديه المؤمنون للحبر الأعظم (او الذي تبديه الشعوب ، أو الوطن الخ . . .) بأن الزمرة ، بتفانيها أمام ذاتها عن طريق تجسّدها ، تعمل ببساطة للحفاظ على كيانها الخاص . فبطولة الشهداء المتهوّرة هي الحيلة العقلانية لأنانيات الزمرة .

وإذ كانت الايديولوجية موجودة حيثما وجدت ارض خاصة ، لا العكس ، فإن أقصر طريق الى « تعطيل الحشد الإيديولوجي » يمر بإزاحة الاشخاص عن أرضهم ، كما يمر تحقّق هويتهم الإيديولوجية بموضعتهم الرمزية . وتطبيق هذه القاعدة الاستراتيجية على الحياة اليومية هو : إن مناقشة المرء جيرانه واصدقاءه في صحة افكارهم ، السياسية أو غيرها ، لا تُفضي الى شيء ، وكل واحد يعرف ذلك جيداً . ومن الممكن قطع دابر هذه المناقشات التي لا طائل تحتها بتوسّل سؤال واحد : « إلى اي زمرة تنتمي ؟ » أو :

---

(١) ليس من أثر وثائقي عن إشعاع حنا بولس الثاني السحري « المنقطع النظير » قبل ارتقائه المقعد المقدّس؛ كذلك لا يبدو أن سحر العقيد شارل ديغول ، أو المناضل موريس توريز ، أو الجيورجاني دجوغاشفيلي ، أو قيم المكتبة ماوتسي تونغ ، الخ . . . قد سبق تكوين الزمرة التي ينتمي اليها كل منهم على التوالي . . .

« الا تزال زمرتك الأصلية زمرتَك ، أم أنك تشعر بها وكأنها قد باتت غريبة ؟ » وما هو اليوم قاضيك الأعلى الذي يقرّر في الدرجة الأخيرة بشأن قيمة الدعاوى المتناقضة حتماً والمقامة عليك من مختلف الدوائر الاجتماعية ؟ تطبيق على تاريخ الإيديولوجيات : « قل لي ما إمكانات الاندماج التي تقدّمها لمعاصريك اخبرك عن مدى قوة اجتذابك ، في تلك اللحظة ، للإذهان » .

يقول المثل المأثور إن المرء لا يقدر على إرضاء جميع الناس وإرضاء أبيه . ولكنه يستطيع على الدوام اختيار أبيه : ذلك الذي يكون لقوله سلطان القانون. وترجمة ذلك : لا يقدر المرء أن يكون « شخصاً طيّباً » ، بالتوافق والتزامن ، في نظر رفاقه في الخلية أو الأبرشية ، وزملائه في المكتب أو رفاقه في العمل ، وجيرانه في الحي أو القرية ، وأسرته وأبناء عمومته وخؤولته ، والصحف الكبرى ، ومشاهدي التلفزيون ، وأقاصي البلد ، والرأي العام الغربي . ويجب الاختيار : الزمر التي يرتضي المرء أن يكون في نظرها مغفّلاً أو وغداً . ولمّا كان الانسان أبداً قذراً في نظر أحد الناس فعلينا أن نذكّر بأن جوهر « القَذِر » ليس فردياً ، وإنما هو موقفي . فالموقف « الإيديولوجي » لفرد من الأفراد في « الدولة ـ المدينة » يصدر بداهة ، وليس دائماً في غفلة منه ، عن حساب للتكاليف المقارنة للـ « قذارة » في نظر مختلف سلطات الوَسْم .

و« النسبة الحسابية النهائية » للانتساب « الايديولوجي » هي طفولة الفن ـ في نظر عدوه . كما لو أن الانثروبولوجية السياسية جاءت متأخرة عن الشرطة السياسية ، والنظرية عن الممارسة. وتتحقق صحة « قوانين » انتشار « إيديولوجية » ما كل يوم في « الأنظمة » التي تتولى أمر قمعها . ليدمَّر ، ويُذَب ، ويُبعثَر . لتحطّم جميع الزوايا الممكنة بين المنضوي وزمرته لتعطيل الانضواء بفصل الـ « أنا » عن « المثل الأعلى للأنا » . وتلتقي مكافحة التخريب هنا مع التخفيف من الهياجات الجنونية . فلـ « كسر » موقوف بالتعذيب أو من غير تعذيب ، ابدأ بفصله عن رفاقه . ويشوِّش شعوره بالانتماء رويداً رويداً بجعله يكتشف (سهواً إذا أمكن) أن زمرته قد تركته لمصيره ، وأنه في سبيله الى الذوبان ، وأنه قد سبق تسليمه ، لقد سبق لرفاقه من جهة أخرى ان اعترفوا ، وأما الزعماء فجبناء (إنهم يختبئون) . قادة مزيّفون (متسلّلون) . وباختصار ، بإقناعه أنه وحده على الساحة . وأنه لذلك غير ملتزم تجاه أي شخص غير

نفسه . والواقع أنه ما دام ليس هناك من شخص آخر فليس هناك حتى من نخونه . وليس تعاون المرء إذن مع الشرطة ، أو مع لجنة التحقيق ، أو مع محكمة التفتيش جحوداً بل هو تسجيل واقع . ولنكن واقعيين : إن الحقيقة الوحيدة منذ الآن هي هو نفسه كمسؤول ، كفرد راشد حرّ في أن يختار طريقه بنفسه ؛ والصورة التي كان يكوّنها عن منظّمته كانت جميلة بالأمس ، وأما اليوم فهي وَهْم . وهكذا سوف يكون الموقوف مَقُوداً للتعاون مع « العدو » دون أن يكون عليه حتى أن يتنكّر لما يسمّيه « أفكاره » . فيكفي قطع الوهم السُرّي الذي يربط المناضل بمنظمته (وقديماً المؤمن بكنيسته ، أو بطائفته) ليحصل الموقوف ، الممنوع من مخالطة أحد ، على أحسن الفرص لـ « الانهيار » .

وفي القاعدة العامة أن الزمر التي يقال لها زمر القرابة تتداعى من الداخل ، وتعود الى التلاحم حين تتعرض لشيء خارجي . وهذا الـ « باء الف = با » للعمل البوليسي يحيل على حقيقة أعم : إن الاستحضار من قبل الزمرة ، بوصفها لا متغيراً للإيديولوجيات القائمة ، يعمل بذاته كمبدأ قمعي . فالزمرة تكوّن نفسها بتكوينها شرطتها ، ولسوف تكون أفضل شرطة (واكثرها نجاحاً) . فليس أفضل من مؤمن لتعذيب مؤمن آخر ، شرط أن يكون من الطائفة نفسها . فأتباع المسيح المخلّص قد اغتالوا بلا ريب ، في زمانهم ،من المسيحيين أكثر مما اغتال اتباع « الهلال » الخصيب ، وعلى نطاق أوسع ـ الدراسة الاحصائية للسكان تفرض ـ ازالت الشيوعية في أيامنا من الشيوعيين أكثر مما أزالت مناهضة الشيوعية التي يعتبر مردود متطوعيها أقل من مردود الديانة الرسمية . وهاك مثلاً بين عدة أمثلة : لقد كتب مؤرخ سوفياتي يقول : « لقد أعدم ستالين ، وفقاً لكل احتمال ، من المشتركين [الأجانب] في الحرب الأهلية الإسبانية أكثر بكثير ممن قتلهم الرصاص الفاشي بالفعل في اسبانيا »[1] . وهناك فيما وراء الاحصاءات ، ووراء هذه الحادثة أو تلك ، منطق ينبغي تأمّله ولا ينعكس في أي مكان خيراً من انعكاسه على مرآة التجربة الشيوعية . فالـ « حركة البروليتارية » التي تتمتع بصوفيّة التنظيم دفعت النظرية والممارسة في هذه التجربة إلى نوع من مرحلة عليا[2].وفي كل مكان ، في المعرفة كما في العمل ، وضعت أول قوة منطقية في العالم

---

(١) روي مدفيديف ، « الستالينية » ، ص ٢٩٧ (لوسويّ ، ١٩٧٢) .

(٢) (ما سبيرو ، يئان ، ١٩٧٦) « ان التنظيم الطبقي هو المساهمة الحاسمة للبروليتاريا في الفكر نفسه » (ص ١٠٧) . « في =

المعاصر فكرة « التنظيم » وواقعه في مركز القيادة ؛ مما يجعل من المؤسسة « تلقائياً » أول منتجة للاستدلات الزائفة عن العالم الحديث ، علماً بأن ما يبدو استدلالاً زائفاً لعقل « غير المنظَّمين » منطقي تماماً من وجهة نظر المنظَّمين ـ باعتبار أن لمنطق التنظيم أسبابه التي يجهلها المنطق البحت . وتمشي المنظمات الشيوعية (دولاً أو احزاباً) إلى « الإيديولوجية وتسير الإيديولوجية الشيوعية الى التنظيم ؛ وبالعكس يكتشف التنظيم والإيديولوجية اللذان لا ينفكان عن السير في الإرهاب الإيديولوجي المنظَّم طبيعة المحرِّك وهما يقلعان . ويتيح غموض المُحاكمات « الستالينية » الكبرى الشهير تبديد معمّيات « الإيديولوجية » كمسار تخريبي .

ولا تحصى التفسيرات التي أفسحت لها في المجال قديماً اعترافات المتَّهمين المذهلة[1] . ومذّاك جاءت الشهادات ، والروايات ، والوثائق الصادرة عن الضحايا أنفسهم[2] . وهي كافية ليُستخلص منها أنّ الإيضاح بالتعذيب البدني والوعد الزائف بالحياة الآمنة ليسا ، رغم حقيقة الأمر الواقع المرعبة ، كافيين لشرح تحطّم البولشفيك العجائز المعنوي ، هؤلاء « الرجال الفولاذيون » المحوّلون الى دمى مفكّكة الاوصال ؛ ولا أنّ رجالاً من جبلّة خارقة لم يستطع الغستابو نفسه أن يحطّمهم كان من الممكن ان يستسلموا بعد الحرب لمن هم « سندهم » (لوندن) ؛ ولا أنّ متّهمين في مأمن من كل ضغط مادي مباشر وقضاتهم ليسوا في سدة الحكم كان من الممكن ان يُكرهوا طويلاً على الصمت (تيوّن) . وتبدو « انتهاكات الشرعية الاشتراكية » ، حسب التلطيف الكلامي الرائع في ذلك الوقت ، كتطبيقات لقانون التأليف الإيديولوجي (بوصفه الطين اللازب للزمرة ، ومع ذلك فإن الزمرة هي طينه اللازب) . وليس منطق الاعترافات ذا طابع تعقّلي مبني على تفكير استنباطي (وقد سمّاه آرون « تحقيق الذات بالتسلسل ») ، أو انتقالاً من الموضوعي إلى الذاتي الخاص بالشخص : أنا معارض ، و« معلوم » أن

---

* « الايديولوجية» ، آلان باديو وفرانسوا بالم .

(1) قبل أن يقدّم « ريمون آرون » اعترافه حاول أن يصنف هذه الاعترافات في « الديمقراطية والاستبداد » (غاليمار ، ١٩٦٣) ، ص ٢٤٥ ـ ٢٨٧ . وانظر بالطبع كوستلر « الصفر واللانهاية » ؛ ومرلو ـ پونتي «الإنسانية والإرهاب» ، وفرانسوا فيتو « المأساة الهنغارية » ، (پ . هوري ، ١٩٥٦) .

(2) وفي طليعتها « الاعتراف » لـ (ارتور لوندن) ، و« محاكمة من موسكو إلى باريس » ، لـ « شارل تيّون » ، وأخيراً « لتنفتح الأفواه » لـ (فيزبان) .

المعارضة داخل « الحزب » خيانة للـ « حزب » ، فـ « إذن » أنا خائن بالفعل . إنه يكمن في استعداء المنطق الذاتي الخاص بالانتماء على المنطق الموضوعي الخاص بالأفكار ، ولهذا الاستعداء فعل السحق لأن محكّ الانخراط الصادق قائم في المنطق الأول ، لا في المنطق الثاني . والإقبال على « الحزب » بالعقل هو في المحل الثاني بالنسبة الى الإقبال على « الحزب » بالهوى . ولا يمكن أن يكون أي مناضل على حق وحده ضد « حزبه » ، لا لأنه يُفترض في هذا أن يكون معصوماً عَقَدياً وبلا مواربة بل لأن نزاهة المناضل المعنوية لا تنفصل عن اندماجه الجسدي ، أو التخيلي ، بالمنظمة . والفرد هو الذي يتعرّض للتفتّت في حال قطع هذه « الروابط العضوية » . فالطرد يساوي تدمير الذات . والتمفصل حول الأخوية عاجز بشكل استثنائي عن الدفاع عن نفسه إزاء المباغتة يقوم بها الإخوة من الخلف ، وإزاء حُجّة الأُخوّة بالذات . وعندها لا يقتضي الأمر أن يضحّي المرء بنفسه طوعاً على مذبح « الحزب » ، مخلصاً ـ للمرّة ـ الأخيرة ـ لـ ـ إرادة ـ قادة ـ ـه ـ المحبوبين ؛ بل يقتضي ترجّحاً في الفوضى ـ في عالَم بلا صُوى ، عالَمٍ يفقد معناه ، وقيمته ، وحتى حقيقته . ويقول « تيوّن » إنّه أحسّ بـ « صوابه يطير » عندما أصبح فجأة معزولاً منفياً عن « حزبه » ، يعامله خاصّته وكأنه مصاب بالطاعون . على الرغم من يُمن طالعه بأن السلخ عن الواقع لم يكن ، في حالته ، مادياً[1] .

وفي « الشرق » ، في الحقبة نفسها ، كان قد بديء بفضل العنصر المشبوه عن شجرته قبل توقيفه بإحداث فراغ حوله ، وترك طلباته بلا أجوبة ، وقطع خطوطه المعتادة للتواصل مع رفاقه (بريد ، دعوات ، اجتماعات ، تلفون ، الخ . . .) وبعد ذلك ، وبشكل مفاجيء ، يكون « المَعزِل » ـ الاسم المطلق على زنزانة المعتقلين السياسيين ـ حيث يُترك يتعفّن بلا إيضاحات ، مُخضَعاً لنظام من الإذلال ، والدوار ، والكروب

(١) « إن السبب الذي أدّى بأناس معروفين بالحزم واجهوا الموت اكثر من مرة الى الانهيار في اغلب الأحيان اثناء التحقيق والتوقيع على اتّهامات ذاتية فظيعة موجود خارج القسوة المريعة التي ترافق طرق التحقيق . فهو يكمن في أن هؤلاء الناس فُصلوا بغتة عن الأرض التي ترعرعوا فوقها . فقد كان المعتقل في هذه السجون أشبه بنبتة اقتلعت من الأرض ورميت للرياح والعواصف محرومة من الغذاء والماء والشمس . لقد أُعدمت مُثُله العليا . وما كان الذين في مواجهته أعداء طبقيين . وانما الشعب السوفياتي هو الذي كان ضده [ ] ولم يكن هناك ما يستند اليه . وكان الرجل يجد نفسه مدفوعاً الى هاوية من دون أن يعلم لماذا . لماذا ؟ لماذا ؟ » .
شهادة من شابلكين أوردها مدڤيديف ، المرجع المذكور آنفاً ، ص ٣٢٠

(بافتقاد جميع نقط الارتكاز المعنوية) . وحين تأزف الساعة يسمع الموقوف شرحاً لطرده ، ويبدأ التحقيق قارضاً، متكرّراً ، فلسفياً على الطريقة المدرسية ، تقطعه أو تصاحبه مشاهد من العنف وسوء المعاملة (ولكن ليس بشكل حتمي). ويوجّه الاستجواب (في أفضل الحالات ، الحالة التي يتأكد فيها الصمود) بطريقة تقود المطرود الى أن يقدّم بنفسه طلب إعادة اندماجه التي لا يمكن ان تتحقّق ، ويا للأسف ، إلا بصيغة حذفه (سياسياً ، وهذا لا يحتاج الى بيان ؛ ومادياً ، وهذا حسب مقتضى الظروف) . ولمّا كان للـ « حزب » أسبابه الخاصة في تقرير أنه كان خائناً فإنه سوف يتصرّف كمناضل إذا أخذ هذا القرار على عاتقه ، « بحريّة ووعي » . والإمكان الوحيد الذي يملكه للبقاء شيوعياً صالحاً يتمثل إذن في أن يعلن نفسه خائناً للشيوعية (أو أن يترك الآخرين يقولون ويعملون ، وهو صامت) . فهو يُدعى ، بالإجمال ، لأن يتحمّل إلى النهاية روح الحزب ـ وهو الاسم « العلمي » لروح التضامن مع الفريق ـ وأن يؤكد أمام العالم الخارجي صفة عضويته ، بنزع هذه الصفة عن نفسه . و« نائب الفاعل » في «يُدعى» هو ضميره المناضل بالذات مقلوباً إلى عدوٍ اتخذ ملامح المستجوِب، ملامح « السند » المقلوب هو بدوره إلى مستودَع سر ـ إلى منتزِع اعترافات . فإذا أنكر الاتهام أنكر ذاته لأن ذلك سيكون معناه إنكاره زمرته ، والزمرة هي هو . وبالطلب منه أن يعترف بأنه وغد وأن يتعاون لحذف الاوغاد لا يُطلب منه سوى حد أدنى من الاستقامة السياسية التي سبق له من جهة ثانية أن قدّم عليها أكثر من دليل . فهل يرجع عن رأيه في آخر لحظة ؟ إن « السند » ، وهو مربّ مدقّق ، «يحوّل» الاستجواب إلى منهج انتماء سقراطي في مساءلة النفس لإظهار الحق : على التلميذ أن يعمل ويلد هو نفسه ، حتى وإن تمّ ذلك بوساطة ملقط الجنين وبمصاحبة الألم ، حقيقته (إنها ، والحالة هذه ، قائمة بسيئات مختلفة كل الاختلاف) . وينتهي المتّهم الأمثل الى ارتداء سقط المتاع الذي يرتديه عدو الشعب ، أو من هو هتلري ـ تروتسكي ، أو عميل البرجوازية (شرطي ، جاسوس ، متآمر) ، لأنه يكون قد أدرك إلى النهاية مستتبعات النواة « العقلانية » لاقتناعاته : « مصيب او مخطيء ، هو حزبي » . وعلى كل حال ، ماذا يجدي الصمود ؟ ومهما يعمل فسيكون الحق مع الزمرة ضده : إن وافق فمعنى ذلك أن المدين هو الذي سيعطيه الحق بانتقاله إلى الاعترافات . وإن رفض مستنكفاً عن إنكار « الحقائق » فسوف يقدّم كذلك الدليل العلني على أن الزمرة لا تخطيء في هتكه كأجنبي بشكل أساسي عن

الزمرة . ولقد انتهى أكثرهم قيمة بأن وافقوا . وصدّق أعضاء الزمرة بكليتهم تقريباً . وإنه لدليل على أن الخلقية الفردية ليست موضع اتهام بل موضع الاتهام ميكانيكية (غير إوالية) خاصة بالجماعة ومدفوعة بتبصّر ووقاحة إلى آخر حدودها . ولقد أكدت المحاكمات الستالينية على طريقتهاالطبيعةَ العرقية الى آخر درجة لـ « إيديولوجية » غير عرقية بشكل ممتاز .

والمقابلة في فئات غير متجانسة بين قوة إقناع الأفراد وأشكال التأطير الجماعي ، كما تفعل سوسيولجية اميركية معيّنة ، معناها تقطيع حقل الملاحظة بشكل رديء بالشبكة المثالية للـ «إيديولوجية»[1]. والسبب انه، في روح التضامن مع الفريق، يشكّل الفريقُ النواةَ والروحُ القشرةَ والغلاف . وتقاس صلابة « إيديولوجية » ما بقدرتها على الصمود لهجمات المحيط الخارجي وتسرباته ، ولكن هذا الضارب الحسابي تحدّده درجة صلابة الزمرة التي تحمل لواء هذه الايديولوجية . وهذا هو ما يحقّق المردود الكامل لمنحى في دراسة السلوكات السياسية الحديثة ـ بما في ذلك أكثرها استواء ، أو أشدها ابتذالاً ـ دراسةً عِرقية .

« مثال رقم ١ » . تتأتى بليّة الشيوعيين النقّاد من عدم فهمهم أن السبب في شقاء الشيوعية السياسي في الغرب هو نفسه سبب الهناء الأثني للشيوعين الغربيين . فبالإمكان رؤ ية مجابهة بين مبدأين في هذا النمط من التكوين الجماعي : مبدأ خاص بالاستراتيجية (أو بالواقع) ، ومبدأ خاص بالانتماء (أو باللذة) . ويقود المبدأ الخاص بالاستراتيجية إلى تحويل « الحزب » الى أداة صراع سياسي هو المركز المتحرّك للمبادرات والتحالفات

---

(١) هي شبكة قراءة غامضة لعلماء الاجتماع في « نهاية الأمر السياسي » سبق لـ «بيير برنبوم » أن نقدها في مؤلف يحمل الاسم نفسه (لوسوي ، باريس ، ١٩٧٧) . فاكتشاف أن سلوك الجنود الاميركيين في المعركة كان مرتبطاً بشكل خاص في اثناء الحرب العالمية الثانية باندماجهم العاطفي بوحدتهم لا يعني إمكان وصف مثل هذا « السلوك النفساني » بأنه غريب عن كل « اعتبار ايديولوجي » إلا في حال الغلط بحق الايديولوجيات (ستوفر » ، « الجندي الاميركي » ، برنستون ، ١٩٤٩) . ويلاحظ « سيلز » و« يانوڤيتز » من ناحيتها انه في الفترة نفسها لم تكن وحدة الجيوش الالمانية مدعومة الا بشكل ضعيف بالقناعات النازية لأفرادها ؛ وأن الإشباع المنتظم من قبل الجيش ، بوصفه منظمة اجتماعية ، لبعض الحاجات الأولية للشخصية كان في أساس التحريض على المقاومة التي قرر الجندي الالماني إبداءها » . وهل يتسنى الاعتقاد بأنه يمكن ان تختصر النازية الى مجرد اعتناق فرد لمقترحات الفيلسوف روزنبرغ ؟ وأن النتيجة الطبيعية لهذا الاعتقاد العرقي المركزي لم تكن بالضبط أن تتمكّن مجموعة المجنّدين الجدد من الرضى بهذا الإشباع الاجتماعي بإبادة اليهود والمحازبين والسجناء ؟

والمناورات المعدّة لتحقيق البرنامج المبدئي (إلغاء الرأسمالية) تحقيقاً فعلياً : سيكون مقابله الأمثل وجود «حزب ـ جيش» («المفرزة الطليعية للبروليتاريا»). وعلى العكس فإن المبدأ الخاص بالانتماء يحوّل «الحزب» إلى مقاطعة ثقافية مزوّدة بمن يصوّرون مقاطعة منذورة بشكل أساسي للمحافظة على اندماج معيّن فالعودةِ الى إنتاج تفرُّدٍ معيّن : سيكون مقابله الأمثل وجود « حزب ـ كنيسة » (« أسرة الشيوعيين الكبرى ») . وهذان المبدآن متكاملان ومتناقضان في الوقت نفسه . وتبلغ النشوة النضالية ذروتها حين ينصهر المبدآن ، أو حين يكونان قادرين على العمل معاً (كما في فرنسا في « الجبهة الشعبية » أو في « المقاومة ») . وأما في حال عدم التوافق فستكون الأولوية للمبدأ الخاص بالانتماء ويفرض منطق القداسة حكمه على التفكير الأداتي الدنيوي . ويزاوج المبدأ الخاص بالانتماء،بشكل متناقض بين الانطواء الطائفي والتفتّح الحيوي . ويزحم الحياةَ اليومية بداوالٌ لا يشعر العاميّ بوجودها لأنه يعبّر عن فرحة شعب برصّ صفوفه ، متكتّلاً ومتميّزاً ، وسط سديم معنوي اجتماعي . فلم يكن الشيوعيون تعساء في معسكر « الحرب الباردة » المنعزل المسدود المنافذ ؛ بل كانوا على العكس يجسّدون آنذاك في زهو سعادة تحقيقَ الذات بوصفهم المالكين المحظوظين للذكريات القومية وللثقافة الانسانية برمّتها . ولم يبدأ الوجدان بالتعاسة إلا بالانفتاح على الواقع الخارجي الذي تلا الجراح النرجسية لوهم الجماعة ، الجراح الناشئة عن تقرير خروشوف وذيوله .

وتسمح لعبة المبدأين بتفسير التناقض الظاهر عن طريق قراءة مزدوجة . فقد ينمّ سلوك غير عقلاني ممهور في نظر المبدأ الأول بطفولية فاضحة عن حكمة عِرقية عميقة في نظر المبدأ الثاني . وعندها يبدو انتصار سياسي معاكس وكأنه الوجه الآخر لمأثرة ثقافية ، وفسخ لِـ « حلف طبقي » لا غنى عنه استراتيجياً بوصفه فرصة يلتقي فيها المرء وسطاءه لقاءات جديدة ساحرة مخصّصة لطرد تهديدٍ بتثقيف مفاجيء فظّ . ويحدث عندئذٍ ما يسميه علماء الأعراق « التعبّد الناتج عن أزمة » ـ عودة مذعورة الى ينابيع التقليد ، والمباديء ، والغائيات « الثورية » التي بها كانت تتميز الجماعة في الأصل من جيرانها الذين أصبحوا أقوى منها . ولسوف ينتمي الإصلاح الطائفي المرمّق بصلة القربى الى نسخة جديدة من طقس « الكارغو » الميلانيزي الذي تستنجد فيه العشيرة كائناً

خرافياً لإنقاذ اسمها ، وآلهتها ، ولسانها من هجنة اللسان الاستعماري .

ويُخضع تفوّقُ مبدأ الانتماء العمـلَ إلى سلطان الكائن ، اي السياسةَ للثقافة ، والمستقبلَ لحاضر أبديّ . وهو لا يقبل بالتغيير إلا لغايات تتعلق بالديمومة (« التغيير ليكون الحزب الثوري الكبير الذي يحتاج اليه عمّال فرنسا وشعب فرنسا دائماً أفضل ») ؛ ويعوّض عن المقتطعات من منشّط الذاكرة النظري (سبيل السلام ، إلغاء ديكتاتورية البروليتاريا ، الخ) بعودة إلى التلويح بالأعلام الطوطمية ، وبتعزيز المواقع الأمامية حول الأرض الإقليمية العِرقية ويسير مبدأ الانتماء بتؤدة لأنه متعلق في النهاية بغريزة المحافظة على النوع . فهو ينزع إلى تقليل الأخطار التاريخية وتكثير ضمانات التميّز الطبيعي . فكلما انكمشت الجماعة زاد انبساط الهوية النضالية . وأحد أسباب وجود مبدأ الاقتصاد هو إلغاء الهالة الخارجية والتخلّص نوعاً ما من واجب « الاشتغال بالسياسية » ، و« في الحال » . ويمكن في ضوئه فهم أن احدى أكبر قوى الشيوعية تكمن ، كما كان « جورج باتاي » قد أعلن ، في « قدرتها على إفقاد من يهاجمونها حقيقتهم » لأن مهاجمتها تفترض عدم امتلاك الحقيقة ، بينما الجماعة بحدّ ذاتها هي حقيقة ذاتها . وهذا ما يجعلها غير قابلة للحقائق المصوغة خارجاً . وكما كانت (الـ) سياسية لا تناقش داخلياً فإنه ـ بكل بساطة ـ ليس للأدلة المتناقضة « محل » من الوجود . والتفكير معناه تقديم الأسباب عن كذا باتّجاه المصبّ ، وعدم تكرير أسباب كذا باتجاه المنبع . فيقال مثلاً « الحزب » ثوري ، وهذا جوهره ، وتكتسب الصفة وداعة النعت الطبيعي (كأخيل ذي القدمين الخفيفتين أو أثينا ذات العينين الزرقاوين في الميثولوجيا الإغريقية) . وليست الثورة على هذا المستوى الميتافيزيقي معركة ، ولا ابتلاء ، ولا هي كذلك خطر جميل يستحق المجازفة ، وإنما هي تفتّح حماسي لامتياز فطري قائم خارج المكان والزمان . وتفسّر طبيعة « الإيديولوجية » بالذات كيف أن تنظيماً يسير نحو الإيديولوجية قادر تماماً على المراوحة مكانه ، وحتى على المشي القهقرى إذا كان تماسك الزمرة يقتضي ذلك . وليس في وسع الاشتراكيين الذين هم أضعف تماسكاً من الناحية العِرقية ، وبالتالي « إيديولوجيتهم » أقل وضوحاً ، أن يطيلوا المراوحة مكانهم لأن عيب وجودهم يكرههم على العمل لإيجاد مكان لهم (أو على تحريك الأشياء حولهم لخلق الـ « نحن » الخاصّة بالزمرة) . فقصور المصلحين المزعومين

الأونطولوجي يفرض عليهم أتّباع استراتيجية عقلانية نوعاً ، أي إثبات الحركة بالمسير .
ويُلاحَظ الشيء نفسه من الناحية الأخرى للتنظيمات الاشتراكية الديمقراطية ، لدى جماعات العمل الثوري في العالم الثالث (مما يجعل حوار هذه الأخيرة مع التبعية الاشتراكية أسهل منه مع المؤسَّسية الشيوعية التي يمثّل المناضلون الثوريون بشكل قسري في نظرها مغامرين ـ لا مسؤولين لأنهم يعرّضون أنفسهم بلا مسّوغ للمغامرة التاريخية مضحينّ بمدى خاص محتمل لحساب خفايا عمل ما ، وبهويتهم الضئيلة لمصلحة مبدأ خاص بالاستراتيجية) . وأهم عيوب الانتقادات السياسية (« اليسارية » أو « اليمينية ») الموجّهة في فرنسا بخاصة الى الحزب الشيوعي صادر عن إغفال تلك الانتقادات هذا التفصيل : ليست الشيوعية جوهرياً حركة سياسية . والانخراط في هذا النمط من الاحزاب يشكّل بالنسبة الى الفرد أفضل الطرق لإلغاء تسيّسه بالتملص من كآبة التفسّخ العِرقي . والنضال الهجومي من أجل الأهداف خاضع للدفاع عن هوية هي بالضرورة هشّة ومعرّضة للاهتراء ، بحيث يهمّ لا وعي الجماعة ألاّ يُدخِل الكرة المرامي . وإذ كانت الكرة مسوّغ وجود الفريق فإن حذفها يعني حذفه . وليست وظيفة حزب ثوري بالطبيعة أن « يصنع الثورة » ، إذ لا وجود للثورة في الطبيعة : وكما أن الحزب البولشفي الروسي ـ لو رغبنا في التذكّر ـ لم يكن حزباً ماركسياً ـ لينينياً يملك مجموعة من شعارات النبالة والصور الخلاّبة والعناوين البّراقة ، أي أنه كان على العكس تماماً من مجتمع جذّاب ساحر ، فإن التاريخ المعاصر لا يقدّم نموذجاً واحداً عن ثورة اشتراكية كان نقيضها حزب شيوعي من النمط الكلاسيكي .

« مثال رقم ٢ » . ويقدّم لنا الإثبات المضادّ « اليساري » (١٩٦٥ ـ ١٩٧٥) ، وهو أشد اختصاراً ، « التنوع الأمثل في استحضار الصور » لكونه قد تمّ على أرض « ايديولوجية » مشابهة بدقة للأرض السابقة (الماركسية) . وقد تبدّد هذا السديم على مدى زمن قصير : لم تكن اليسارية تملك الوسائل العِرقية لمشروعها السياسي . وأما الماويّة الفرنسية ، وهي ميلودراما تحمل توقيع هكتور مالو ، فقد مثّلت دورها « بلا عائلة » فوق الأرصفة المقفرة المفضية من جبهة « السين » الى « بيّانكور » . وهذا هو السبب في تحوّل الحركة السياسية إلى تبعية ثقافية نظراً لغياب تماسك عِرقي قادر على مَفْصَلَة الاثنتين . فلم تعثر المراجع النظرية الأصلية على الـ « نحن » الاستنادية التي كانت ستحمل الراية على المدى الطويل . وباستثناء ما كان في بعض الزمر التي سبق

تأليفها ، وهي من أرومة أعتق ، فإن الكثافة الزمرية لم تبلغ الحد الجاذبي الأدنى الذي تتبلور بعده مقوّمات القائد والشعار والذكرى ومجموعة الطقوس - باختصار الأرض الوهمية بكل ما لها من مستجيبات اجتماعية وضمانات مؤسَّسية . فلقد بقي معدّل الانفعالية إذن ضعيفاً : فبين يسارية ١٩٦٨ والرومنطيقية الثورية كل التباين الذي يميّز « حساسيةً » من شغفٍ اجتماعي ، وميلاً من هاجس ، أو ، بالتعبير الماركسي ، نظريةً من إيديولوجية . وربما كان عدم قيام إيديولوجية يسارية في النهاية مردّه الى كثرة طاغية في الأفكار ونقص في العواطف . ولقد كانت الرؤوس حاضرة والقلب غائباً ، أو ربما كان الميزان قد رجح نهائياً لجهة كفّة الرؤوس . وهذا هو بالضبط السبب في أن الرؤوس تمكّنت بسهولة كبيرة ، بسرعة كبيرة ، من تغيير أفكارها . ولم تستطع الرعويات المقدسة (ماو ، غيفارا ، لوكسمبورغ ، تروتسكي ، كروبوتكين ، الخ) وقد حرمت من رعاياها أن تحتفظ طويلاً بطابعها القدسي لأن العشيرة هي التي تصنع الطوطم ، لا العكس . « هناك بِلىً متسارع في الخطاب المقدّس بغياب الأساس العِرقي » (جاكلين مير) . وعليه ينبغي الحديث عن انحلال لا عن عدم إخلاص لأن هذا يفترض مسّبقاً - علاوة على إقامة الشعائر - إيماناً وعقيدة فحَرَماً تكون جميعها معدّة من قبل . فلقد قضت بسبب ذلك العفوية النازعة نحو اليسار والمتولّدة من التعبّد للمعيش وللمحسوس الفردي ؛ لأن هذا المحسوس يشكّل بالضبط اسقاطاً من الحساب مفسداً في الحكم السياسي . وكانت المصداقية تنقص الأفكار الملوَّح بها هنا وهناك في النشاط الخلّاق المبعثر في مضمار الصحف والمجلات لأنها كانت أفكاراً مجرّدة منفصلة عن التنظيمات الجماعية التي كانت ، في الخارج ، (في الصين وكوبا وروسيا الخ) قد منحتها الحياة والملاذ والدفء . ولم تكن في النهاية سوى أفكار لا اعتقادات : كانت في اسوأ الأحوال « آراء » ، وفي أحسنها « نظريات » . وينبغي ربط زوال انتفاخ مختلف الخطب الثورية ، « اليسارية » ، بأنها كانت حقاً ونهائياً مجرّد خطب . وحتى لدى أشدّ الناس تمسّكاً باستقامة الرأي كانت الرمزية الإدراكية ذات الطابع « الماركسي - اللينيني » ضحية استعمال طوطمي لا تقابله قاعدة عشائرية . وهكذا طارت شعاعاً عند أول منعطف ظرفي باتباعها التيار العام . فقد استعاد كل فرد كريّاته ليلعب لعبته الخاصة لحسابه كما يفعل كل انسان : الأولاد ، العائلة ، المهنة ، النجاح المهني ، التقدّم الإعلاني ، الخ . . .

وحيث لا يوجد سوى الخطاب لا يوجد إلا أفراد : فقد كان في وسع « تنازع البقاء » إذن أن يسيطر من غير حياء مصطنع ولا عمل حِداد حقيقي لأنه لم يكن مطلوباً التخفّف من تبعيةٍ شخصيةٍ لزعيم ، لأمر وهمي ، لذكرى معيّنة ، لشهداء بعينهم . وكان سيتمّ البحث بين الالتزام المبدئي والتحلّل النهائي عن « ملاذ احتياطي » يتمثل في أجتياز دوائر الاستغلال الحديث ذات المركز الواحد التي تقدّم كل دائرة منها للحظة املاً في أرض تُلقى فيها عصا الترحال : العمّال الأكفياء ، العمّال المتخصّصون ، العمّال الوافدون من خارج ، الردفاء والموسميون ، النساء المناضلات ، المتعشّقون لجنسهم ، سجناء الحق العام ، كل أولئك مثّلوا على التوالي أو بالتبادل الأرض الموعودة ؛ هذا بالنظر إلى أن المأساة تتمثّل في انه كلما ترك المرء حافة الى التي تليها كان « تنظيم شيء ما » أسهل سياسياً في كل مرة ، ولكنه أصعب من الناحية السوسيولوجية نظراً لازدياد قابلية الفئات المذكورة لعدم التعضّي والانتظام ، وقابليتها للتبعثر ، فتغدو اكثر تخييباً للآمال . وحيثما أمكن تجسّد « نحن » متماسكة كانت فكرة « نحن » بالذات تبدو خلواً من كل معنى . و« عملية السلخ عن الأرض » المتصاعدة هذه أوجدت لنفسها ، وقد عونيت وعيشت بوصفها تجربة وبلاء ، عزاء نظرياً في محاولة لقلب الرموز السياسية يُلبَس فيها البلاء الحقيقي لبوس مثل أعلى في السعادة ويُقابَل سوء الطالع بالارتياح : إيجابية جديدة للهائم على وجهه ، إشادة بالعرضانية وخطوط الاستهراب، وبالمتعضّي ، باللامحوري والمقطعي . « مختصر في التحلّل » ونظرية في « الجسم بلا اعضاء » . وقد ظلت الممارسة بعيدة خلف المنافذ الفلسفية التي لا نأخذ هنا بالاعتبار قيمتها الجوهرية والتي قد تكون احياناً روائع في الفن الإدراكي[1] ، ولكن نشر نظرية الأرمولة ـ وهي نبتة بلا جذر ـ لا يخفّف من آلام الاقتلاع من الجذور ؛ ولا يلغي القسر على نقل النبتة من تربة الى أخرى . وعلى العكس من ذلك تماماً فإننا ـ من هذه الناحية ـ قد رأينا اللاتحقّق السلالي موضّحاً باستعراضية فولكلورية متعاظمة . فبسبب العجز عن إقامة عشيرة حقيقية من الهنود الحمر يسمّي الناس أنفسهم « هنوداً » ، ويضعون على الرؤوس ريش قبيلة « السيوكس » ، ويطلون الوجوه بالأحمر (بولونيْ) . ولا يعدل الطراز الكيفية بل يحاكيها . وهذا دليل على أن العدم العِرقي ، وهو نتيجة طبيعية للعدمية السياسة ، لا

---

(١) مثال ذلك مجلّد ١ «الرأسمالية والفصام» «دولوز ـ غاتاري) اللذان تفوق أهميتها الخاصة بالطبع « معناهما »السياسي .

يطيق ذاته . فهو حينما لا يصبّ في كُره الذات والسخرية الكاربة يوقظ تذكارات الصبا ويحرّر في الوقت المناسب جميع الانكفاءات التعويضية ، من العُصبة الى الطائفة مروراً بعصابة قرناء السوء . وإنها للعبة الهنود ورعاة البقر التي تنقلب الى جريمة قتل . وإنه لانتحار فردي أو جماعي بعد الاعتناق الألفي لمذهب « الزن » الحياتي الأكبر . والعلم الذي يتناول البدو الرحّل إما أن يكون علماً يبحث في الشظف وإما لا يكون .

وبديهي أن الخطيطة العِرقية ليست بذاتها شرحاً لذاتها . فهي محدّدة باتجاه المنبع بلعبة المصالح الاجتماعية المحدَّدة اقتصادياً . ولا يستجيب اليسار الثوري في ديمقراطيات الغرب المصنَّعة لحاجة موضوعية : وإذ لم يكن له من وظيفة اجتماعية يؤديها لفئة من الشعب لها شأنها فإنه غير مرض سياسياً لأنه لا يملك مصلحة طبقية يقوم بشؤونها . وقد تمكنت الشيوعية من تحقيق ذاتها في النصف الأول من القرن في ثلاثة مجتمعات اوروبية أو أربعة لأن المؤسسة لم تكن إجراء إشباع مؤسَّسي بحت ، وإنما كانت أولاً إجراء اقتصادياً (عامل تنظيم أجور العمال) واجتماعياً (عامل استمرار في كنف تقليد ثوري قومي حي) الخ . ولقد اخترنا أمثلتنا بكل حرية من حقل علماني بامتياز هو الحقل الخاص بـ « شعب اليسار » الحديث مسلّطين بؤرة الضوء الخاصة بصميم هذا الحقل على أكثر التنظيمات السياسية مادّية من غير التواء . ويقال إنه « ليس الحزب الشيوعي حزباً كالأحزاب الأخرى » . بالتأكيد . ولكن لأنه « حزب » أكثر مما هي الأحزاب الأخرى كانت « الـ » التعريف التي تدل تلقائياً على الأسمية : « الحزب » (بامتياز ، وبحد ذاته وحده) . فـ « الحزب » بشكله القانوني القدسي الحاضر يعكس على مجتمعات الغرب المدنية ، بشكل ريفي إن لم نقل بشكل همجي ، الانتقال الى حافة بنية شكلية لا تتحوّل . (انظر الكتاب الثاني ، الفصل الأول) .

« خلاصة مؤقتة » : وسيكون لها شكل الإحراج ، كما هي القاعدة في « العقل » السياسي . فليس في الإمكان تصوّر فعالية سياسية لا تكون نتاج حيوية عِرقية . ولكن شروط الحفاظ على هذه الحيوية تحمل ضربة قاضية على الفعالية السياسية . فما يخصب المقدّس الاجتماعي يعقم المبادرة السياسية في المحيط الدنيوي (أي خارجاً عن أرض الزمرة) . وهنا يكمن تعارض المجتمعات الخُلّبية .

الفصل الرابع

الجسم والأجهزة

إن ايديولوجية اجتماعية ما هي روح الجسم الاجتماعي . فجميع الأسرار التي تدفع بأرواح الجماعات الى اتخاذ الشكل الصوفي للايديولوجية تجد حلّها العقلاني في طبيعة الاجسام الاجتماعية ، وفي فهم هذه الطبيعة .

فلنسأل في البداية إذن : ما هو الجسم ؟

ـ « الجزء المادّي في المخلوقات الحيّة » (معجم روبير الصغير) .

أي عكس ما هي المثالية أو التجريد (مثل « الروح » و« النفس ») . فالجسم مخلوق « مادّي » ، ولكن مادّيته ليست مادّية : إنها ليست مادّية شيء ، ولا مادّية أمر عارض .

وفي الإمكان أن يُضفى على الإيديولوجية وجود مادّي ، لا وجود مثالي ، من دون الاعتراف مع ذلك بالطابع العضوي لهذا « الوجود » . وهذا الحياء يصنع بشكل مسبّق قراراً . وقد كان لـ « لويس التوسّير » الفضل العظيم في حذف الخط ـ الحدّ الذي كان ماركس قد رسمه بين العلاقات الوهمية والعلاقات الواقعية ، بين التوقّعات والعمليات . وإذ استعار من « باسكال » العبارة « أجثُ على ركبتيك وحرك الشفتين للصلاة وسوف تؤمن » فقد أدرك أنه لا وجود للإيديولوجية إلا عبر الممارسات الواقعية وبها ، وأنه لا ممارسة إلا بالإيديولوجية وتحت سيطرتها . وقد كتب قائلاً إننا باتخاذنا وجهة نظر الفاعل الفرد فإن « وجود أفكار اعتقاده يكون مادياً باعتبار أن أفكاره هي أعمال مادّية مدرجة في ممارسات مادّية تَنْظِمها مجموعة من الطقوس هي الأخرى مادّية ومحدّدة بالجهاز

الإيديولوجي المادّي الذي تخضع له افكار هذا الفاعل » . وبوصفه منْطبقاً لا مدرّس بلاغة فقد اهتم « التوسّير » الذي يزن كلماته بأن يؤكد ، نظراً لأنه منذ عهد ارسطو « يعبّر عن المادّة بعدة معانٍ » ، أن « النعوت الأربعة « مادّي ومادّية » المذكورة في عبارتنا ينبغي ان تُخصّ بكيفيّات مختلفة » . وعلى الرغم من تركه نظرية هذه الاختلافات معلّقة فإنه يذكر هذه الكيفيات « المتجذّرة في نهاية المطاف في المادة المحسوسة » . ولكن المادة إما أن تكون مزوّدة بروح وإما أن تكون في حالتها الخام . وهي إما عضوية وإما بسيطة . و« أجهزة الدولة الايديولوجية »[1] من اختصاص فيزياء السواكن . وهذه الفيزياء البسيطة فيزياء أحلام في نظر التعقيدات المريرة الخاصة بالفيسيولوجية الاجتماعية . ومن فضل الله أنه كان لـ « الإنسان السياسي » نفس الوضع الذي لـ « الإنسان العامل » ! وأن تنظيماته كانت وسائل قابلة للاستعمال من الخارج ، وسائل برسم الطرح بعد الاستعمال ؛ وأن أفكاره كانت أشياء يمكنه نزعها من رأسه بالطريقة التي كان قد وضعها فيه ! وإذا لم يكن للإفكار من وزن سوى وزن الأشياء ، كما يقال ، فإن هذا الثقل نفسه سيشهد بقلة خطرها . وبين « الايديولوجية » ذات الوجود المادي والفيزياء الخاصة بالمادة هوّة كالهوّة الفاصلة بين الحي والميت ، بين الحار والبارد ، بين الفردي وغير المتميّز ، بين التلقائي والمحسوب حسابه . وباختصار ، النظريةُ السياسية للسياسة خلواً من النعوت ، أو منطق الأفكار في لا منطقية السلوكات .

وفكرة « الجسم » تنتمي الى قاموس الحياة ، بينما تنتمي فكرة « الجهاز » الى قاموس التقنية . فهما إذن الواحدة والأخرى ، « استعارتان » . فما سبق لشخص قط أن صادف وهو ينزل الى الشارع صباحاً جهاز دولة ايديولوجياً بمقاوِده ولوالبه وثقالاته (أو مصابيحه التي تعمل بالبطارية الجافة ؟) . ولن يرى أحد جسماً اجتماعياً يبرز من ركن غابة بجلده واعضائه وعينيه . ولكن الخيار ليس بين الاستعارة والتحديد ، بل بين الكلام والصمت . ومن يختر الكلمات يحكم على نفسه بالحديث عن الشيء بخلاف ما هو عندما يتحدث بالاستعارات والصور البيانية لأن اللغة حافلة بها ، اللغة الشعبية واللغة الفلسفية على السواء . وليس هناك استعارة بريئة لأن الاستعارة تعبر على وجه التقريب بأسوأ مما ترغب في التعبير عنه . ولا ريب ، بهذا المعنى ، في أن كل فلسفة « مذنبة » لأن

(١) لويس التوسير ، « ملاحظات من أجل بحث » ، (لاپانسيه) ، نيسان/ابريل ١٩٧٠

لغتها رديئة الصنع ، وأنها رديئة الصنع لأنها ليست مصنوعة على الإطلاق بل متلقّاة . والرياضيات وحدها تخلو من الشوائب لأنها تبني رموزها لنفسها وتهيّيء لنفسها وسائل لعبتها : نظراً لأنه ليس لهذه اللعبة معنى ، وإنما لها قواعد بناء . وفيها يعرف المرء كيف يتكلم من غير أن يدري عما يتكم . وبالمقابل فإنه لا حيلة لنا سوى الإحاطة بما يعزّ عن الوصف بالأساليب المتوفّرة ؛ أي أن نختار من بين استعارتين أخفّهما .

لقد كتب « كلود برنار » : « الحنجرة حنجرة ، وعدسة العين عدسة ، أي ان شروطهما الميكانيكية والفيزيائية لا تتحقق في اي مكان خارج الجسم الحي »[1] . وعلى هذا يمكن القول : الحزب حزب ، والمدرسة مدرسة ، والكنيسة كنيسة ، الخ . . . ولكن علاوة على أن تحصيل الحاصل ليس وسيلة اكتشاف فإنه من الخطل نسيان ان مؤلِّف « الطب » التجريبي قد بدأ هو نفسه باستعارة نمط وصفي للأجسام المركبة من القاموس السياسي (قسمة عمل الخلايا) . ولم يكن أول من فعل . فلنلاحظ ان « كانط » الذي قدّم لتعارض الإوالية والجهاز العضوي تعبيره المناسب (« في الساعة هناك جزء هو الأداة التي تحرِّك الاجزاء الأخرى ، ولكن التروس ليست العلّة الفاعلة التي تولّد التروس الأخرى : الجزء موجود من أجل الآخر ، ولكن ليس من أجل هذا الآخر ») ، استخدم لذلك استعارة سياسية مستقاة من ملاحظة بلد في طريقه الى النماء ، بلدنا ، غداة ثورة ١٧٨٩ ، في أوج ولادة حاسمة - هي النظام الجمهوري . ويضيف « كانط » : « ليس الكائن المنظَّم آلة فقط - لأن هذه لا تملك سوى قوة محرِّكة - بل هو يملك طاقة تكوينية يوصلها حتى للمواد التي لا تملكها (انه ينظّمها) ، طاقة تكوينية تتفشّى ، وليس في وسعنا تفسيرها فقط عن طريق القوة المحرِّكة (الإوالية) . وقليل جداً ما يقال في الطبيعة وقدرتها على نتاجات منظَّمة حين تسمى مثيلاً للفن ؛ فحينها يُتصوَّر الفنّان (مخلوق عاقل) خارجاً عنها . فهي بالعكس من ذلك تنظم نفسها في كل نوع من منتجاتها المنظَّمة . . . وللّدقة فإن تنظيم الطبيعة لا يقدّم شيئاً مشابهاً لسببيّة معروفة منّا . وبالمقابل يمكن إيضاح علاقة معينةٍ مصادَفةٍ من جهة أخرى بالفكر اكثر مما هي بالواقع عن طريق مماثلتها بالغايات الطبيعية الآنية المشار اليها . و« هكذا فإنه طالما استخدم في التحوّل التام الذي شُرع به حديثاً لشعب كبير الى دولة كبرى

(١) كلود برنار ، « دفتر ملاحظات » ، (غاليمار ، ١٩٦٥) ، ص ١٧١

مصطلح التنظيم ، وبحق جداً ، لتأسيس الهيئات القضائية ، وحتى لتأسيس جسم الدولة برمّته »[1] . وحظي « كانط » بامتياز شهود « بداية » : كان شاهداً على « تجسّد للكلمة » ، واتخذت صندوقة سوداء مكانها تحت أنفه ، من الجهة الأخرى لنهر الران . ولقد وصف ما هو كائن من غير زيادة ولا نقصان : شعب « يتنظّم » ، « جسد كامل » يتكوّن ، أيْ شيءٌ مختلف كل الاختلاف عن مجموعة من الآلات تُركَّب قطعةً قطعة .

وغدا السبيل المعاكس - من الفيسيولوجي الى السياسي - يُطرق اكثر مما كان يُطرق منذ عهد ارسطو . والتشبيه العضوي قديم قدم الفلسفة السياسية التي يجعلها تتأرجح دورياً بين المعرفة والبلاغة ، بين الحضّ على تحسين التفكير في أصالة الأمر السياسي والتعزيم المنمّط الذي يلغي هذه الأصالة . وليست الصورة مُدرَكاً : إنها تدلّ من غير أن تُحدِّد ، وتشير من غير أن تَكشِف . ويحدث ان تُنشّط السهولة التشبيهية الاكتشاف (إن مشهد مضخات الماء الرافعة الدافعة جعل هارفي يحدس بدورة الدم في الجسم البشري) ، كما أنها قد تحبطه بكثرة التداعيات الذهنية . فلن يُحصَل من صورة « الجسم » إلا على الحيرة في الاختيار : وُهام دفاعي ضد القلق الناتج عن التجزئة ، عليك بالمحلل النفسي ؛ خدعة وقائية تلجأ اليها الطبقات المهيمنة ، مثال ذلك « مينيوس أغريبا » قنصل بلاده شارحاً للشعب الروماني المتمرّد أنه لا غنى للاعضاء عن المعدة ولا للمعدة عن الأعضاء ، ولا لحياة الكلّ عنها جميعاً ، عليك بالمؤرخ ؛ تأثير عدوى كلامية مستمّدة من طريقتنا في الحديث عن (« الأعضاء » ، « الأجهزة الرسمية» ، «الهيئات الشرعية» ، «أجهزة التقرير والتنفيذ» ، الخ) ، عليك بالمعجميّ . وأما تاريخ الفلسفة فيرينا انه ، منذ ارسطو حتى « مورّا »[2] ، انتجت كل حقبة أسطورتها التنظيمية ، وليس من اسطورة تشبه الأخرى[3] . ولسوف يعني الجسم العضوي المطبّق على المجتمع تارةً انضمام الأجزاء بعضها الى بعض بالتبادل ، وطوراً استقلالَ الكل بإزاء الاجزاء (إذا فقد الانسان ساقاً لم يمنعه ذلك من الحياة ، ولكن

(١) « نقد الحكم » ، ترجمة جيلان ، (المطابع الجامعية الفرنسية) ، ص ١٨١

(٢) كاتب وسياسي فرنسي (١٨٦٨ - ١٩٥٢) واحد مؤسسي حركة « العمل الفرنسي » ، وفيها دافع عن « القومية التكاملية» ، وهي مزيج من القومية والتمسك بالتقاليد . (المترجم) .

(٣) ج . أ . شلنجر ، « الاستعارات الخاصة بالتنظيم » ، (ڤران ، ١٩٧١) ، وهو كتاب مرموق على كل صعيد .

نقصان لولب يمنع الساعة من العمل) ؛ وغيابَ الغائية تارة ، وطوراً حضورَها . و« القيم » السياسية هي الأخرى مضطربة . وتتضّح النظرية العضوانية بوصفها استبدادية يمينية - منذ « بورك »[1] و« بونلد »[2] و« دوميستر »[3] . فبالرغم من « سان سيمون » (ودوركهايم) احتفظ الجسم العضوي بصورة رديئة ، وها هي ذي روائح عفوناته الرجعية تزكم أنوف أحسن علماء الاجتماع . ولنلاحظ مع ذلك أن في مقابل الرجعية رجعيةً ونصفاً ، وأن الفكر التحليلي الليبرالي يجد نفسه بدوره وقد ذاع صيته كحيلة « رجعية » ، باسم « الاستبداد » عن طريق الفكر الجدلي « الثوري » (سارتر) . وإذا أضفنا أن المرء سيكون على الدوام عضوانيٌ أحدِهم (يبدو ماركس صورة لسپنسر الى جانب روسو) وأن كل عضوانيّ سيجد بالمقابل شخصاً أشد اهتماماً بعلم الحياة منه لينعته بأنه من اتباع « المذهب الميكانيكي » (يبدو سپنسر من خلال النظرة التي ينظر بها اليه عالم أحياء اجتماعي انغلوسكسوني صورة لروسو) اقتنعنا بأنه ليس هناك ما يمكن كسبه فوق هذه الرمال المتحركة التي تغوص فيها معاً المناظرات الإيديولوجية والإيديولوجيات التناظرية .

ومع ذلك ، وهذا هو الأساسي ، فإنه مذ كان الساكن والحي يحلّلان باللغة نفسها ، لغة الإعلام ، وصراع الشجرة والساعة القديم الذي صنع عهد الفلسفة الكلاسيكية الذهبي قد اصبح بلا هدف ، وفقدت المقابلة الفلسفية ميكانيكية/ حيوية آخر أسسها العلمية . فعلم الاحياء يرجع الى الكيمياء (البيوكيمياء الجزيئية) ، وترجع كيمياء الجزيئات الى فيزياء في الكون . فالأنزيم اعطى الكمال الأول إجازة . ومُذ وجدت إواليات عدم التحوّل والاستقلال الكامل ، وهما من خصائص الحيّ ، ترجمة بيوفيزيائية لها فإن علم الأحياء يزيح الحياة و« أسرارها » لحساب النظم الحيّة والآلات الكيمائية : محو للحدّ المقولي بين المادة والحياة . النتيجة : انتهت الحرب بين المتشيّعين

(١) ادموند بورك كاتب وخطيب بريطاني (١٧٢٩ - ١٧٩٧م). وقد نال كتابه « تأملات في الثورة في فرنسا » المضادّ بعنف للروح الثوري شهرة واسعة . (المترجم) .

(٢) لويس (فيكونت) دو بونلد ، كاتب وسياسي فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٤٠ م) ، وهو أحد المدافعين عن مبادىء الملكية المطلقة ومبادىء الكثلكة . (المترجم) .

(٣) جوزيف (كونت) دوميستر ، كاتب وفيلسوف فرنسي (١٧٥٣ - ١٨٢١ م) ندّد بالثورة الفرنسية وساند سلطة الملك والبابا ووضع في مقابل العقل الايمان والحدس . (المترجم) .

لمجتمع الحيوان ـ الكبير والمتعصّبين لمجتمع الآلة ـ الجميلة على قدم المساواة .

و« مع ذلك » لن يثنينا أي من هذه الاعتبارات العامة والعلمية ، في اول طريقة من طرق البحث، عن إيضاح العقل السياسي في ضوء الأجسام وبعكس ضوء الآلات. ووضعه في صف السلوك الحيواني ، لا في صف العمل في المصنع ؛ في صف « الأرض الاقليمية » ، لا في صف « المتاع المنقول » ؛ في صف الانتماء ، لا في صف الاقتناء . فلكل حقيقة رموزها ، كما لكل شكل عضوي وحوشه . ولم تقلّل « الداروينية الاجتماعية » من قيمة الانتقاء الطبيعي ، ولا علم تحسين النسل من قيمة علم الوراثة البدنية. ولا تقللْ حماقات البيو ـ سياسة البشعة (« اليمين الجديد ») من ضرورة معالجة الظاهرة السياسية عبر القيم البيولوجية ، ولكن من غير تقييمات ماكرة . وكل تصرف آخر سيكون معناه الاستسلام للابتزاز الارهابي الخاص بالاضداد « الإيديولوجية » التي تُظهر بشاعة أضدادها ، وبلفظ نوى الحقيقة بغلافها الدفاعي . وعلى الكائن الحي أن يتوقّف في هذا الصدد عن التفكير لأن هناك افكاراً مخالفة .

وسيكون التوضيح البيولوجي نقطة انطلاقنا للإحاطة بنمط وجود وطريقة عمل ، من غير أن نحدد مع ذلك وضعاً انطولوجياً أو نوضح بنية تنظيم (نوع من علاقة الأجزاء بالكلّ) . وسيكون له إذن قيمة تتعلق بعلم الظواهر اكثر مما تتعلق بنظرية المعرفة (ولن يكون له بأي شكل قيمة معيارية) . ولسوف نعاين من هذا الجانب ما هو أبعد من التضامن الداخلي للمكوّنات ، الخصائص الثلاث الأشد بروزاً للزمر المنظَّمة (الكنيسة ، الحزب ، الأخوية ، الجمعية ، الخ . .) تحت لواء « إيديولوجية » وبها (« علمية » أو « دينية ») : العلاقة التناظرية بالمحيط الخارجي ؛ والغائية المتوالدة ؛ والعفوية بالمعنى الحادّ للكلمة . والترجمة اليومية لهذه الخصائص : ١) «هذا مما يُدافع عنه » ؛ ٢) « ما الفائدة من هذا ؟ » ؛ ٣) « لا نملك لهذا شيئاً ، إنه يسير لوحده » .

١) « هذا مما يُدافع عنه »

ضد الفساد والتحلّل . والزمن مقولة خارجة عن المادّة الخام ، ولكنها « مكوِّنة » للكائن الحي . والتنظيمات ، وهي إواليات تتوالد ، تعمل . للحدّ من سرعة التطور الكوني نحو توازن الموت الحراري . والمبدأ الثاني هو قانون قوانين التنظيم التي لا تتوضّح

إلا في ضوئه . والحي هو كل ما يمكن أن يتوقّف عن الحياة في كل لحظة وبالتالي فهو يتنظّم . وكل منظمة يحيق بها خطر التفكّك ، كما أن خطر الموت يحيق بكل حي . و« المحيط الخارجي » يثير اختلالات توازن عضوية على « المحيط الداخلي » أن يعوّض عنها ، أو ان يُحيِّدها . فلا التوازن الداخلي يُعطى ولا المدّة الزمنية تُعطى مع البرنامج . ولا يمكن فهم أية مجموعة عملية تمتلك « إيديولوجية » خارجاً عن بُعدها التطوري في الزمن ، لأنه يعيش فيها زمن غير قابل للارتداد يستحوذ عليها من داخل ، وعليها هي نفسها أن تجهد للفككاك من هذا الاستحواذ . والتاريخ الخاص بإيديولوجية ما ، حتى وإن كانت في فلسفة التاريخ ، يمكن وينبغي أن يقرأ وكأنه تاريخ اجراءات البقاء التي يستخدمها المرء للخلاص من التاريخ والصمود في وجه تحلّله الذاتي . وعبارة « بيشا »[1] القديمة - « الحياة مجموعة الوظائف التي تصمد في وجه الموت » - تشمل جميع الكائنات الدنيوية الحيّة (الأفراد والجماعات على السواء) . ولا يستجيب التنسيق المادي لواجب الدفاع عن كماله : ما عليه إلا أن يكون ، فبمجرد أن يكون لا يهلك . والمبدأ الثاني لا يتعلق بالأجهزة (من داخل) . فكل كائن حي مغامرة ، ولا تقوم الآلات بمغامرات ، وكل ما يصيبها حوادث طارئة .

والحيّ كذلك هو ما كان ممكناً ألاّ يولد . أو هو ما يمكن أن يتوقف عن النمو . وليس للجهاز تكوين ولا نمو . إن له صنعاً وتشغيلاً ومدة خدمة . وسيغدو بعد ذلك مهملاً أو ناقصاً فيستبدل بآخر . وإن نظرية توزّع الايديولوجية على سلسلة من الأجهزة المتباينة (دينية ، مدرسية ، سياسية ، عائلية ، قضائية ، الخ) لتعيدنا حتماً الى منطق خاص بالأحوال لا بالتحوّلات ؛ إلى منطق الكائنات لا إلى منطق العلاقات ، إلى سكونية بلا حركية مسبّقة . وبهذا الصدد فانها تُعيد إلى نظرية في القدرة (المؤسَّسة) كلَّ وصف لظواهر القوة (التي تتوطّد وتتحكّم) . ومثل هذا المفهوم هو بالنسبة الى تنظيم الافكار كالتشريح من غير علم في الأجنّة بالنسبة الى الطب ، أو كدراسة تطور الأشكال من غير معرفة بنشأتها الأولى : عملية تجريد[2] . وهذه الأجهزة ، من أين أتت ؟ وكيف

(١) عالم تشريح وفسيولوجي فرنسي (١٧٧١ - ١٨٠٢ م) ، وهو مؤسس « علم التشريح العام » . وقد أسهم فوق ذلك في تطور علم الانسجة في الكائنات الحية (المترجم) .

(٢) تنضاف هنا الى العقبات الناتجة عن سكونية خاصة بالأنظمة، وعلى حساب حركية خاصة بالتحوّلات، العقبات التقليدية الناجمة عن حتمية البنى ذات الحركية الضعيفة التي لن تفلح عما قريب نظرية في التجهيز في إزالة ضغوطها الشديدة. وإذا =

تكوّنت ؟ وبعد أي شيء بقيت تحيا ؟ هل سقطت من العلاّقات وهي تمشي وقد تمّ تركيبها من قبل ؟

ولسوف يكون فاعلاً منطق في الإيديولوجيات يتضمن مبدأ بروز المؤسَّسات التي تتجسد فيها تلك الإيديولوجيات . إذ لكل من هذه الكنائس، وهذه الأحزاب ، وهذه الجامعات ، وهذه المدارس ، وهذه الإذاعات تاريخ : فقد « أنشئت » ذات يوم ، وتنظّمت رويداً رويداً بينما كانت غيرها تتلف . وهاكم بالمقابل أجهزة بلا تاريخ ولادة ولا بدايات ولا كوارث . ودولاً بلا مسارات ، وسلطات بل ولادات ولا مراحل نموّ ولا ظروف وجود . وإنه لرصف مسطّح للمؤسَّسات لا سبيل معه للانتشار ولا مساحة للتوسّع . وإنه لجدول خلو من الاحتمالات والنظرات المستقبلية والثقوب السوداء ، جدول يذكّر بفضاء متجانس ذي حرارة ثابتة ، فضاءٍ خارج عن حدود الضغط الجوي ولا علاقة له بالفضاء الذي نعيش فيه على هذه البسيطة ، فضاء معرّضٍ لكل أنواع التغيّرات المناخية . فهناك في بداية انطلاق كل مؤسسة ، خاصة كانت أو عامة ، مجموعة محلّية من الاختراعات والتثميرات ، من الرهون والمجازفات . وتميُّز المؤسسة هو نفسه « غير نقي » لكونه أُعدَّ في نهاية سلسلة احتمالية من الخلائط أو المقترضات أو عمليات التهجين تلد كل منها الأخريات وتلدها الأخريات في اجيال متتالية متقاطعة أو متصلة بصلات القربى أو حتى بالانسال المباشر . وإن ايديولوجية موجودة بشكل محسوس لهي (ليس فقط ، وإنما ايضاً) ضربة نرد ناجحة الى درجة أنها تبطل في نظرنا المصادفات التي تنتمي اليها . خذوا المسيحية ، والاسلام ، والماركسية ـ لكي نبقى ضمن « أجهزة

= كانت الطبقة الثانية من البنى الفوقية غير مؤهلة للوظائف الانتاجية فإنه ينبغي في كل مرة، لانتاج أجهزة جديدة للتوالد، ان نفترض مباشرة وباتجاه المنبع قلباً للشروط المادية للانتاج، وبالتالي علاقات انتاج اجتماعية. ولا تفي أكثر الوقائع وضوحاً للوهلة الأولى بهذا الشرط الحقوقي، ولا يشير أي تاريخ للإيديولوجيات، قائمة كانت أو برسم الإقامة، الى وجود «تنوّعات ملازمة» بين سلسلة «الأجهزة الايديولوجية المهيمنة» وسلسلة علاقات الانتاج الاجتماعية». فقد رأى المجتمع الفرنسي على سبيل المثال بين ١٩٦٠ و١٩٨٠ «جهاز الإعلام» يحلّ محلّ «الجهاز المدرسي» في الدور الذي كانت تقوم به من قبل الإيديولوجية الدينية لـ«جهاز الدولة الايديولوجي» رقم ١، من غير أن يحدث استبدال لطبقة مهيمنة بأخرى، ولا تبدّل في علاقات الانتاج الاجتماعية. وفي القرون الوسطى بلغت الكنيسة وضع المهيمن في العالم المسيحي. ولكنها كانت قد ظهرت وتأسست «قبل» طراز الانتاج الاقطاعي، عند نهاية طراز الانتاج الرقيقي. وظهور الاسلام وانتشاره في الجزيرة العربية، الى أي تبدل في العلاقات الطبقية ينتميان؟ هذه بعض حالات التغير الايديولوجي التي لن يضيع المرء فيها وقته بالجلوس طويلاً داخل المرآة بالذات. . .

الدولة الإيديولوجية » ذات الطبيعة السياسية ـ الريفية . وإنها لأمثلة ورعة عن كلام حُوِّل الى عمل ، أو أقوال أصبحت مؤسسات (كهنوتية ، خاصة بالدولة ، سياسية ، الخ) . ولكن هذا القول « انبثق » في مكان ما ، هنا لا هناك ، في هذه الحقبة لا في تلك ، ثم مضى يبحث عن النجاح في هذا العالم الشاسع . وتضخم المسير فأصبح تجوالاً ، وتحوّل هذا التجوال فيما بعد الى نزهة على جواد . وابتداء من نقطة إرسال (الناصرة ، المدينة المنوّرة ، لندن) ، تكوّن عبر طائفة صغيرة سُليكُ انتقال ، ثم دفق منتظم ، سحابة (من نقاط استقبال ثم اعادة نقل) ، وعما قليل جبهة ، واخيراً كتلة (من المؤمنين والمتعبّدين والمنخرطين) . ومما لا ريب فيه أن هذه المغامرات الفريدة أفضت الى انظمة مادية مستقرة نسبياً سوف يكون اسمها العالم المسيحي ، الامة الاسلامية ، الحركة الشيوعية الدولية . وتخضع هذه الأنظمة لقوانين تنظيم صارمة ينتمي مجموعها الى بنية استمرار . ولكن ليس هناك ، ولا يمكن أن يكون ، نظام عام ومسبّق ينص على القوانين التي تسمح بتوقّع ظهور ـ أو اختفاء ـ هذه الجماعات المنظمة أو تلك في هذا المحيط الاجتماعي ـ التاريخي أو ذاك . وحسبنا ألا يعود أصل إيديولوجية الى سكونية (خاصة بالمؤسسة) وإنما الى حركية (خاصة بالبلاغات) لنلتزم برفعِ هذا التحدّي : « سرد قصة البدايات » . ولسوف يُتجنّب كذلك التفكير في حتمية حنينية للهرب من ألاعيب الصدفة والحاجة الخاصة بتكوين الكائنات الحية وتطورّها . ولكن سوف يُتخلى في كلتا الحالتين عن السؤال عن السبب الذي جعل ما كان يكون ، وعن الكيفية التي بها يمكن لما كان أن يستمر . وإذا لم يكن للإيديولوجية من تاريخ فإن أصل تكوين الإيديولوجيات التاريخية الكبرى يتضمن ، في الحالة العملية ، الأسرار النظرية الخاصة بالتكرار فيما وراء التاريخ ، هذا التكرار المسمّى إيديولوجية . وكذلك فإن تحديد طبيعة الإيديولوجية الدينية المسيحية التي اتّخذ منها « ماركس » و« ألتوسّير » على السواء مقياساً نموذجياً ومعياراً ومثالاً توضيحياً (من غير ان يتساءل الواحد أو الآخر عن سبب مثل هذا الحضور الكليّ للمسيحية في خُطَبه) يمرّ بدراسة تكوين العقيدة المسيحية ويُرغم على هذه الدراسة . وبعبارة اخرى فإن نظرية في الايديولوجية لا تسمح بوصف تجسُّد الايديولوجيات في التاريخ لتمتُّ بالقربى الى نموذج فعالية منطقي لن يكون من الممكن احتذاؤه .

لا يتكون نظام حي من أجل غاية ، فهو بحدّ ذاته غائيته الخاصة . ويقال عن الطبيعة الذكية ، ويُتحدث عن « حكمة الجسم » . ولكن الطبيعة لا دخل لها في ذلك ، وعفوية هذه « الحكمة » تسمح بالقول إنها تؤدي وظائفها، ولكن لا يقال إنها تبلغ غاياتها لأنها لا تضع لنفسها أية غاية . وهناك شيء من « البله » الذي لا سبيل الى مقاومته في الكائن الحي لأنه محدَّد تماماً وعرضي بالكلية في آن. وإنه لسرّ مؤلم هذا السرّ: اكتشاف أنه ليس هناك من سرّ ، ولا من معنى خفيّ ، ولا من رسالة تحتاج الى فك رموز ، ولا من مصير برسم الكشف . والزمرة هي بحدّ ذاتها غايتها الخاصة ، ولا تنفع لشيء غير التناسل . وقد يكون من المناسب أن نقارن بين (آخر) المكتشفات الوراثية لـ « المورِّثة الأنانية » (ريتشارد دوكنز) ، عنينا أن اكبر جزء من السائل الحمضي الذي تسبح فيه الخلايا التناسلية لا يفيد في ترميز تركيبة البروتينات ، وأنه ليس له من دور سوى التماسك ، ولا من وظيفة سوى الانسال ؛ و« الاكتشاف » بأن هناك تنظيمات سياسية يفترض أنها حاملة رسالات ، وأن وظيفتها الوحيدة هي أن تكرّر نفسها بالتوالد ، لا أن توجِّه في محيطها التاريخي الرسالة التي تتيح تركيب أفكار البرنامج . وإنه لمن المسموح به المقاربة بين « الأنانية المقدسة » الخاصة بالزمرة والسائل الحمضي التناسلي « الأناني » ، شرط أن تُنزع بالطبع كل قيمة خلقية من هذا التعبير (« أناني ») الذي ليس سوى صورة . مع العلم بأن الوضع الخاص بعملية تنسيق جزيئيّ غريبة عن الاعتبارات الباحثة في الخلقية غرابة جسم طفيلي ، أو جرثومة ، أو حزب سياسي . « ما الفائدة من شجرة ما ؟ » : إنه لسؤال ليست صلته بالموضوع مؤكدة ، حتى وإن كانت الشجرة من الأشجار المثمرة . « ما الفائدة من ساعة ما ؟ » : السؤال لا يطرح لأنها بالضبط قد صنعت لتتمكن من الإجابة عليه . ولأن تكون ساعة الحائط الريفية قادرة على أداء جملة من الأدوار الأخرى ، جمالية واجتماعية وانفعالية الخ . . . . فهذا لا يمنع كون غايتها الأولى والأخيرة تعيين الوقت ، وأنها بالتالي منسَّقة لذلك . وإذا عنينا بجهازٍ من الاجهزة تنسيق عناصر مادية مجمَّعة في كلٍّ واحدٍ «بهدف» تنفيذ عمل معينّ فإننا سوف نوافق على انه لا وجود لحزب أو كنيسة، أو حتى أمة بوصفها أجهزة . لا لأنها لا ترسم لنفسها أهدافاً ، وإنما لأن الأهداف التي تثبتها لا تطابق

الأسباب التي تحرّكها . فهذا النمط من الجماعات يستجيب لمنطق غير المنطق الظاهر ، ويستجيب سلوكه لعقلانية غير العقلانية التي يضفيها عليه اعضاؤه . وربماكانت هذه أشجاراً تظن نفسها ساعات .

وليس هناك من مفاجأة مع الأجهزة : إنها تصنع ما بُرمجت من أجله . ونحن الذين صنعنا البرنامج ، وفي مكنتنا تغييره في منتصف الطريق ، بإرادتنا » وعلى هوانا . أو استبداله بغيره . ومستخدم الجهاز « خارجي » عن الجهاز الذي يستخدمه ، والذي هو عملية تركيب « أجزاء خارج أجزاء » لقطعٍ منفصل بعضها عن بعض . ولا يُفرَض الأمر عليه ، بل هو يتصرّف به . وليس عليه أن يتكيّف معه ، بل أن يتعلم طريقة استعماله . وإذا لم يرمه بعد استعماله فسوف يضعه ، إلى أن تعود الحاجة اليه للظهور ، في خزانته ، أو ورشته ، أو مرآبه، الخ . . . والوعاء خاضع للمستعمِل ، لا العكس . فهو يُوصَل ، أو يوقف ، أو يُنقل من مكانه حسب الطلب . وإذا كُسر اقتُني واحد غيره : ليس للجهاز فردية بل نمط . وإذا تبيّن أن الطراز قد أصبح قديماً ، أو مكلفاً جداً (العلاقة بين النوع والسعر) ، أو أن مردوده غير كاف (العلاقة بين الطاقة المستهلَكة والعمل المفيد) دفعت الصناعة بسلسلة جديدة . والجهاز ـ حتى وإن كان النموذج الذي يُصنَع على مثاله ـ قابل للتغيير والاستبدال . وواجب الانفصال عنه مزعج ، ولكنه ليس مفجعاً . لقد انكسر جهازي ، وتستمرّ الحياة . ماتت أمي ، انقسمت كنيستي ، حُلَّ حزبي ، أحتُلت بلادي ـ هل تستمرّ الحياة ؟ أجل ، وعلى الدوام . ولكن بشكل مختلف : إنها سلفاً حياة أخرى ، والشخص الذي بقي ليس نفس الشخص : إنني لم أُصَب بضرر بل بآفة . وهأنذا الآن ولد مهجور ، ومؤمن محروم ، ومواطن مطرود ، ومناضل مُبْعَد : هل تستمر الحياة ؟ بالنسبة الى الآخرين ، بكل تأكيد . وأما انا فأستنكف ، وكل إنسان يعلم أن هناك أكثر من طريقة للتخلي عن الحياة . ماذا يعني هذا ؟

إن المؤسسة الالهية الخاصة بالكنيسة سوف تمنعنا منذ البداية من أن نرى فيها « نتاجاً بين نتاجات اخرى للصناعة البشرية » . وكذلك فإن الوظيفة البيولوجية للعائلة تستبعد هذه للوهلة الأولى من الحقل التقني ، ناهيك عن رسوخ شكل انفعالي قليل التحبيذ للاستعارات الصناعية . وبالمقابل يشبه الحزب شيئاً مبتذلاً جداً ، ومصطنعاً بشكل خاص ، لأنه نتاج إدراك الناس وإراداتهم، في وقت معيّن ، ولغاية معيّنة . إنه

يحمل تاريخ « صنع » ، ومكان تأسيس . إنه بنية إدارية تدعى « جهازاً » . له أوضاعه ، وبرنامجه وطريقة استعماله . ومع ذلك فإنه حتى حزبٌ ـ مصفاةٌ لا يُدخَل فيه كما يدخَل في الأنظمة السائدة بل كما يدخَل في طاحون لا يملك طراز الوجود الذي للسيارة على سبيل المثال . فلو تركت سيارتي عند ناصية الشارع ، بل في وسط طريق خارجي عريض ، فلن أكون « وغداً » بل إنساناً « لا يقيم وزناً للمسؤولية » . وسأكون قد اقترفت « مخالفة » ، بله جناية ، لا « خيانة » . وربما نُظر إليّ كإنسان خطر ، ولكني لن أكون مارقاً خائناً . وسيظل أصدقائي يصافحون يدي ، وحتى لو كانت الغرامة باهظة ، أو كنت قد ذهبت الى السجن فإن الدرك سيرسلونني لأنام في زنزانة ، ولكن ملء جفوني . والسلطة السياسية حافلة بكائنات هي أشياء ، وبإشياء هي كائنات تُدعى مؤسسات . ومن هذا الواقع فإنها تتنصّل من الابتذال التقني الخاص بما هو مفيد ، كما تتنصّل من القضاء البارد الخاص بالقانون . وتتحرك هذه الهجائن باتجاه المنبع ، في جذرية أكثر شعرية وأشد غموضاً في آن . وتجمع الرائع الى التعسفي ، وسحر الكائنات الى شيء من ثقل الأشياء . وتضبط النظم الحيّة سياجها التنظيمي وتعيد إنتاجه بتشغيل مكوّناتها حسب قوانينها الخاصة . وتتميّز الأنظمة التقنية بتباين أسمائها ، او بخضوعها للتاقن (الصانع / المستعمل) الذي برمجها ويشرف على نتائجها ، طبقاً لأهدافه الخاصة . أستخدم دماغاً الكترونياً ، فأنا أخدم منظمة . لا « أُعلِم » شيئاً حياً ، فأنا « مُعلَم » بواسطته . يغيّر « الفن » العالم المحيط بي ، بينما يحيط بي « الشكل » ويغيّرني أنا (متحكّماً بذلك بكفاياتي لتغيير محيطي ، بالاتجاه الذي يفرضه علي « شكلـ » ـي) . وأنا ما أنا ، بحكم كوني « من » و« إلى » . مستمد من ، ومُنتمٍ إلى . وقد خرج هذا الجهاز من بين يديّ (يدا مجتمعي) ، وهو يخصّني ، أنا الفرد . وبالمقابل فأنا أنتمي الى جماعتي التي أستمدّ منها الشكل والمادّة . « الجهاز » و« الجسم » ، إنهما أبيض وأسود : كان لي ، إني كنت أملك ، أصبحت مملوكاً . كنت أستخدِم ، أنا نافع . أَحُلُّ محلّ ، يحِلّون آخر محلّي .

ويدلّ هذا الانقلاب من الفاعل الى المنفعل ، أو من المكوِّن الى المكوَّن ، على الفرق التام بين « عملية صنع » و« عملية تكوين » ، أو بين اختراع وكينونة أصلية . فالأفراد لا يوجدون قبل إيديولوجيتهم ، فهي معطاة لهم مسّبقاً على الدوم . وإن شكلاً حياً لهو

« محسوس أصلي يتممّ ذاته بذاته » من خلال اعضائه ؛ وإن مجموعاً بـالحالـة الخام لهـو رصف لعنـاصر منفصلة . وهـذا هو الفـرق كله بين « المجمـوع » و« الكلّ » (حسب تعبيـريْ ارسطو) . ولا يعتمـد مجموع حيّ عـلى عملية تجميـع عناصـر (الحزب ليس منتسِباً + واحداً + واحـداً الخ ، ولا الكنيسـة مؤمن + واحداً + واحـداً الخ) ، لأن المجموع موجود قبل الأجزاء : إنه منذ نشأته « كامل » ؛ وما كـان مجرد انضمـامي اليه ليغيّر من طبيعته . ويترجم هذا الخضوع العضوي من الجزء للكل بخضوع علم تشريح الحيّ لعلم وظائفه . والطريقة التي بها يعمل الكـل هي التي تحدّد وضـع الأجزاء ، لا العكس . أو اذا شئت فإن درجات الحريات الفردية محدودة بمنطق حاجات الكل الذي تندمج فيه العناصر . فالجزء يتمنّى والمجموع يدبّر .

٣) « لا نملك لهذا شيئاً ، إنه يسير لوحده » .

حفظ النوع ذاتياً ، والضبط ذاتياً ، والتناسل ذاتياً ، تلكم هي الخصائص الثلاث المميّزة للأنظمة الحيّة . وهي تملك قاسـماً مشتركـاً هو : « ذاتيـاً » . وقد دفـع التقصّي الخاصُ بـ« الاستقلالية » الاستكشافَ الى حدّ « الاوتوماتيكية » : الخليـة هي « مصنع كيماوي مسيًّر برمّته بشكل أوتومـاتيكي » (فرانسـوا جاكـوب) . الاوتومـاتيكي ، إنه الوجه الآخر لما « ليس قابلاً للضبط » . والأجسـام التي نحن بصددهـا يمكن مقارنتهـا بتنظيمات لكونها تخضع لقوانين نمو وبقاء مستقلة عن إرادة اعضائها ووعيهم . فالمدينة والرهبانية والكنيسة والحزب تحفظ وجودها ، وتنظّم ذاتها ، وتتوالد « تلقائياً » . وليس الفرد « المحرِّك الأول » لايديولوجيته ، فهو محرَّك بها . وهو دائماً بتصرف ما لا يملك (أو ما يُفرض عليه) . وقد قال أحد الأذكياء : « الذكاء قادر عـلى قتل ثـور ، ولكنه ليس قادراً على أن يبيض بيضة » (أ . بيرل) . وكذلك فإن الذكاء قادر عند الاقتضاء على تدمير جماعة ، ولكنه ليس قادراً بشكل من الأشكال على ولادة جماعـة . وهو قـادر على نسف الكوكب الارضي ، ولكنه ليس قـادراً على صنـع غيره . ويؤكـد عدمُ التسـاوق القائم اليوم بين وسائل التدمير العسكري التي تملكها البشرية (هي غير محدودة تقريباً) ووسائلها لإعادة الانتاج عدمَ التساوق بين ما هو تكنولوجي وما هو سياسي .

في الإمكـان إعداد ، أو صنـــع ، نـظام إدراكي ، ولكنه ليس في الإمكـان إنشاء

إيديولوجية اجتماعية . فهي تولد ، وتترعرع ، وتأفل ـ من تلقائها ، وبذاتها . وهناك في إحدى الحالتين إنتاج ، وفي الأخرى تكوين . « الإيديولوجي » ، إنه مكان، وليس دوراً ؛ مسار ،وليس خطّة . إنه ليس حساباً ، ولا استراتيجية ، ولا إرادة . وعلى الأخصّ ، ليس خُلُقية . فليس ماركس أكثر مسؤولية عن الماركسية من يسوع المسيح عن المسيحية ، أو من محمد عن الاسلام . وليس « الإيديولوجي » في أصل الإيديولوجية التي تحمل اسمه بأكثر مما الأرض هي مركز العالم ، أو مما الانسان هو رائعة الخلق . وإننا لأحرار في أن نخترع أفكاراً جديدة ، بقدر ما نشاء ؛ ولكننا لسنا أحراراً في اختراع المسار العضوي الذي تصبح معه الفكرة أو لا تصبح « قوة مادّية » ، والفكرة الجديدة « إيديولوجية جديدة » ، أي مبدأ تنظيم لجماعة . وربما كانت السعادة يوماً فكرة جديدة ، ولكن لن يكون هناك تجديد في الشقاء الإيديولوجي . وبكلام آخر فإن فكرة مهندس النفوس تُماثل في بلاهتها فكرة تخطيط الأجسام (السياسية) ؛ وليس من قرارات إيديولوجية بأكثر مما هناك من دكاترة متخصّصين في الزمر ، والتحريكات الوراثية تخضع هي نفسها للإكراهات التي تخضع لها التحريكات الايديولوجية . كائن حي ـ إنه مما لا يُخترع . إنه يخترع نفسه بنفسه ، أو لا يُخترع قط ، وما إن « يوجد » حتى يتوالد « خبط عشواء » (بقدر ما يسمح المحيط) . والدليل هو أن الاختراع يتبع مجرى له انظمته ، ولكنّ له أيضاً اختلالاته ؛ له قواعده ، ولكنّ له كذلك شذوذه (التي تُفهم معها القواعد والشذوذ بشكلها الأجوف) . وليس هناك من علم يبحث في أسباب الأمراض وأغراضها في العالم التقني : المرض امتياز للحيّ . وليس هناك من آلات ، أو أدوات ، أو أجهزة مسوخ (فجميعها سويّة ، لأنها مسوّاة سلفاً) . وبالمقابل هناك تنظيماتٌ مسوخ ، ولكنها لاتملك حلاً استمرارياً يمكن تحديده بالحقل الخاص بما هو طبيعيّ . وهذا معناه أنه إذا كان يُسيطَر على الطبيعة الفيزيائية بالامتثال لها ، فإنه لا يُسيطَر على القيد السياسي بالرضوخ له : إنه يُرضَخ له مع الاعتقاد بالسيطرة عليه . والمتمرّد ـ ذاك الذي لا يريد السيطرة على شيء ، ويتوارى أو يضع نفسه خارج الزمرة (داخل الحق والكلمة والمحسوس والفرد والاخلاقية الخ . . .) ـ لا يفسد قطّ قواعد اللعبة لأنه يترك لغيره ، للزعماء ، مهمة الطاعة والرضوخ .

وستكون خلاصتنا الاولى طلباً ذا طابع بياني : ألاّ تحلّ طرقنا في الكلام ، على هذه

الساحة ، محل طرقنا في التفكير . فكارل ماركس كـان قد رأى في الإواليـة الديكـارتية (الـ « حيوانات ـ الآلات ») تعبيراً عن حقبة جديدة في الرأسمالية، الحقبة المصنعية ، ليس الحيوان فيها رفيقاً للانسان ، وانما هو ، بوصفه حيواناً للجرّ ، مجرّد قوة محرِّكة[1]. وخير تحقيق لصحة الملاحظة القائلة بأن « تغييراً في نمط الإنتاج يقود الى تغيير في طريقة التفكير » هو أيضاً الاستعارة السياسية . ففي عصر الآليات الصناعية والآلـة البخاريـة فكر ماركس بطبيعة الحال في الدولة بصيغة « الآلة » . وفي عصر الكهرباء نفكر بطبيعة الحال في الإيديولوجية بصيغة الأجهزة. وليس محظوراً على المرء أن يساير أيـامه ، كيـلا يكـون متأخـراً بدورة أو دورتـين تكنولـوجيتين . ولنحتط من نتـائج هـالـة الـ « بيـو ـ صناعة » ، ولكن هل يكون استشفاف مطابقة « عقلانية » بين بروز مضمار موضوعات جديد في حقل العلوم الإنسانية («ذهنية»، ثقافة، « إيديولوجية»، «خيالي»، الخ) وبروز موضوعات تجريبية جديدة في حقل العلوم الصحيحة استسلاماً لعدالة العقلِ ، البديلِ الحديثِ لعدالة السماء التي كانت سائدة في غابر الأزمان ؟ إن الحـداثة في هـذا الصدد أبعد من أن تكون شأناً توقيتياً ، فمن الممكن جداً أن يكون « تنظيم كانط سابقاً بمرحلتين « آلات » ماركس القمعية و« أجهزة » الدولة الإيديولوجية التي يقول بها « ألتوسّير » .

بـديهي أنه كـان ينقص الماركسيـة نظريـة متكاملة في الـدولة ، نـظراً لأخذهـا في الاعتبـار ـ لا يمكن عمل كـل شيء في آن ـ الصيد والبنـادق ، أي العقول والقلوب . وبمكاملة مجموعة الأجهزة القمعية بمجموعة أجهزة إيديولوجية تكامل المصـراع « وعي » بالمصراع « عنف » وعاد التساوق إلى نصـابه . ولكن الـرجل من رجـال الشرطـة ليس كـالرجـل من رجال الكنيسـة ، ولا العضو في هيئـة القضاء هـو كـالعضـو في « محفـل الشرق »[2] : ليست روح الجماعة هي إياها . وحارس السجن يؤدي عملاً ، وحارس المعتقد يصدر عن تفانٍ وإخلاص .

وإذا اضطر «الإيديولوجي» إلى التدخل بالخدمة الموجَّهة فإنه ينفذ مهمة لا أمراً، ولا تكون هذه الخدمة إكراهاً بل واجباً . (مهما كان اخلاص شرطي لعمله حين يكون في

---

(١) رأس المال ، ج ١ ، القسم ١٥/٤ ، الحاشية ب (بليادا ، ص ٩٣٤) .

(٢) من اكبر محافل الحركة الماسونية . (المترجم) .

الخدمة فانه ليس في خدمة قضية : انه يؤدي وظيفته . وإذا قتل في اثناء قيامه بوظيفته قيل إنه سقط ضحية الواجب ، ودُوِّن اسمه على لائحة تقدير الأمة ـ لكن هذه الترقية تحصل فقط بعد الممات وحسب العرف . لقد كان في الواقع ضحية طارىء من طوارىء العمل) . وليس المصراعان على مستوى واحد . ومما لا ريب فيه أن التساوق المزّيف كان مفيداً كملطّف من حدّة الكآبة : وفي هذا الصدد تكون نظرية الحركات الفكرية قد أدت وظيفتها « الإيديولوجية » (أو الدينية) بجدارة مجنِّبة إيانا مواجهة الحقائق (التي هي أشد ميلاً إلى أن تكون) الشاقّة الخاصة بالعضوي عن طريق الوهمي المُعجِب الخاص بالأداة . وإنه لحق تماماً أن الهيمنة ، في جزء أساسي منها ، « تسير نحو الإيديولوجية » . ولكن لو كانت الإيديولوجية من اختصاص الأجهزة لما دفعت قط إنساناً الى المسير . واللجوء الى النمط التقني يشكّل طريقة قبل ـ سياسية لطرح المعضلة السياسية . فخطوة إلى الأمام ، واثنتان الى الوراء . وتتبينّ الطوباوية الإوالية التي تحوّل الإيديولوجية إلى مُثُل عليا في أجهزة من خلال « البنية الانعكاسية » التي تستمرّ في إلصاقها بها : البنية المنطقية للتضاعف بالتجاوب (البصري) والتوالد (المادّي) للقوة العاملة المتحلّية بالكفاية . وهكذا فإننا لم نخرج من قصر المرايا ، ولا من الخضوع للنظام القائم . ويتأكد الأمر بصورة لا تقبل الرفض في الترجمة السحرية ، قبل ـ اللاهوتية ، لميزان « التجسّد » التمثيلي . فسرّ « التجسّد » وهم لا يمكن الإحاطة به لأنه يضع النواة العقلانية لصيرورة الفكرة قوةً في هيولى (وكانت « الكلمة » « جسداً ») ازدواج غير مشروط بمرآة ، هو ارتداد من نظرية تشخيصية للتحوّل الحقيقي إلى نظرية سحرية للتمثّل[1] . وخلاصة الأمر : ليس من إيديولوجية بلا نظرية في التجسيد ، وإذن في الانتماء . فـ « الإيديولوجية » تعمل في اجسام الناس ، وطوال مدة عيشهم . وإذا كان يُحرص على ان تبقى للدولة أجهزتها الايديولوجية فلتحلّ على الأقل الأبنية الضخمة محل الأدوات المنزلية الكهربائية ، ولتتلاشَ الغسّالات الكهربائية المعدَّة لغسل غسيل

(١) « يزدوج الرب نفسه ويرسل « ابنه » إلى الأرض كواحدٍ من الرعية « تخلّ » عنه (الشكوى الطويلة في « كرم الزيتون » التي انتهت فوق « الصليب ») ، واحدٍ من الرعية ولكنه « راعٍ » ، إنسان ولكنه « ربّ » ، لينجز ما به يُهيّأ « الخلاص » النهائي ، « إنبعاث » المسيح » (التوسّير ، « أجهزة الدولة الإيديولوجية » ، نيسان/ أبريل ١٩٧٠ ، منشورات « الفكر » ، خلاصة مقتطعة) ،ص ٣٤

الاستغلال الوسخ خلف الأجهزة المسمّاة « سيكلوبية »[1] في « ميسين »[2] و« شيشن إتزا »[3] .

وأما خلاصتنا الثانية فتتخذ شكل تكهّن : لن يكون عزل الأرعن بالحساب التحليلي في غد . فالعمل السياسي هو بطبيعته العمل الذي يثير ردود فعل لا يمكن ضبطها ، وقبل كل شيء لأن العامل نفسه لا يضبط نفسه . ويشير حساب الفوائد المبتذل ـ وهو أساس « السياسة الواقعية » ، هذا التجريد النظري ـ الى ما كان ينبغي ان تكون عليه السياسة لو كانت فناً : هناك بالطبع فنون سياسية (خاصة بـ « الانقلاب » ، بالدعاية ، بالعمل السري ، بالرأي ، الخ) ، ولكن هذه الدرايات خاضعة كلها الى لا نفوذ أول ذي طابع حيوي ـ طاقيّ . فكلمة « انيرغومينوس » (« الأرعن » بالعربية) تعبير لاتيني كهنوتي منحوت من الكلمة اليونانية « انيرجس » بمعنى ناشط ، عامل (انيرجيا) ـ (« الطاقة » بالعربية) ـ تدل بالمعنى الحقيقي للكلمة على الممسوس من الشيطان ، وبشكل أدرج على المتحمّس الذي يعمل اكثر مما ينبغي لأنه فقد الحس بالتوازن . فالانسان الفاعل في السياسة هو ، تحديداً ، ذلك الذي لا ينتمي ، ولا يتمالك نفسه . فمستودع طاقته قريب منه وبعيد عنه في آن ، وجهاز ضبط الحرارة الخاص به موجود خارج ذاته ، في الزمرة التي ينتمي اليها والتي تضبط نفقاته للاستثمار . ولا يملك الفاعل الفرد في السياسة منبعه للطاقة المُدمَجة . ولكن هذا المنبع ليس في الواقع خارج ذاته كذلك لأن جماعته ليست وعاء بتصرفه . فالزمرة هي التي تفعل به ، وفيه ، وبواسطته (سواء كانت جماعة أولية ـ عِرقٌ أو أمة أو أسرة ـ أو كانت زمرة من زمر صلات القرابة ـ حزبٌ أو جمعية أو طائفة) ، وليس في مكنتي ان أفعل في الزمرة التي انتمي اليها من غير أن تفعل فيّ .

ومن هنا ينجم أن علماً اجتماعياً ـ أو بالحري علم في المجتمعات ـ لا يمكن أن تكون له سياسة ناجعة مباشرة بوصفه علماً . وتفترض فكرة تحوّل « علمي » لمجتمع معين أن

---

(1) نسبة الى « سيكلوب » وهو عملاق بعين واحدة في الأساطير الإغريقية القديمة . (المترجم) .

(2) من حواضر بلاد الإغريق ، وأول مركز للحضارة الهلّينية . (المترجم) .

(3) منطقة أثرية في جنوب المكسيك ، وإحدى أهم المدن في إمبراطورية « المايا » الجديدة التي تأسست عام ٩٨٧ ، وهي مشهورة بآثارها (هرم كوكولكان المعروف بالقصر ، وميدان الأعمدة الألف ، ومعبد النمور) . (المترجم) .

يكـون المحـوِّلـون (المقـررِّون والمنفِّـذون) في وضـع خـارجي بـالنسبـة الى المـوضـوع « مجتمع » ، أو الجهاز « دولة » ، كعالِم الفيزياء وراء جهاز أشعة ليزر ، أو الرياضي أمام لوحه الأسود . وتستلزم أن يغدو الممثلون الاجتماعيون خارج ذواتهم منقلبين كما ينقلب القفّاز ليصبحوا أشياء عن طريق الازدواج في هيئة المنظِّم والمنظَّم . والواقع أنه إذا نُظر سياسياً ، أي عملياً ، إلى بنية اجتماعية لوُجد أنها لا خارج لها . فمن الممكن أن تكون موضوع ملاحظةٍ لعالِم العِرقيات كما لعـالم الاجتماع ، ولكن هـذين الاخيرين يكتفيـان بفهم : أن ما يدعوانه « مشاركة » ليس سوى إجراء معرفة منذور لفهم أفضل (أو لفهم الذات في الآخر) لا لتغيير حالة المجتمع الذي يلاحظانه تغييراً ناجماً عن اتفاق مشترك .

وإذا كان هناك تحريك ، بتأثيرات مستمـدة من الوجـود الغريب ، فسيكـون لا إرادياً (وبالتالي لا سياسياً بكـل معنى الكلمة) . ومن الممكن أن يغـدو تنظيم اجتمـاعي ما عرضة من الناحية المادية لتأثير قوة مادّية آتية من خارج (عسكرية أو طبيعية ، هجوم أو كارثة أرضية) ، ولكنها لا يمكن أن تُحوِّل سياسياً أو تبدّل أو تصلَح إلا من داخل على يد فاعلين اجتماعيـين نظَّمهم هـو وجعلهم قابلين لـلاجتماع ، أي مُخضَعـين. ويتسحيل الخـروج من هــذه الـدوّامــة ـ إلاّ من المنفــذ« الـنـظري » الذي يأبى الحلّ المعضلة العملية أن يطرحها . واذا لم نشأ متـابعة الفكـرة حتى نهايتها ، وبـالرغم من التنـاقض الأصلي في الكلمة اليونانيـة التي تصهر منـذ المبتدأ علمي الأحيـاء والحِيَل ، فـإن منطق التنظيم ليس قابلاً للتطبيق على « منظَّم » بوصفه « أداة » (لا بـوصفه جمـاع المنطـق الأرسطوطاليسي). وإذا كـانت اعضاء الجسم في فيـزيـاء ارسـطو أدوات النفس فـإن النفوس الفردية هنا هي التي تبدو وكأنها أدوات الجسم الذي تنخرط فيه . وهناك نفوس قـابلة للتبادل فيـما بينها تكـرُّر تكـريـراً متشـابـه النسـخ فـذاذة مؤسسـة حيّـة مفـارقـة لـ « اعضائها » . وتعويضيّة الوظائف وتعدّد كفايات الأعضاء المميّزان للتنظيمات الحيّة ـ إني لأراهما كل يوم تسخران مني ـ مني بوصفي عضواً في هذه المجموعات المثيرة للسخرية التي لا ينقصهـا شيء ولا شخص قط لتكون مـا هي كائنـة . انظروا اليهـا ، إنها بعد استقالتي ردّة وتخلٍ وإنسحاب وموت ؛ إنها تتصرّف وكأن شيئاً لم يكن ، وكأنني لم أكن يوماً موجوداً ، وكأن احداً لم يغب هذا الصباح عن النداء. فالزائدة إذن هي أنا. وتُجرى لي عملية جراحيـة ، وتسير الأمـور كما في الســابق ، ثابتـة « لا غبار عليهـا » . أو أنني بالحري لم أكن سوى ترميم (اصطناعي) لعضو سيشهد ترميمات أخـرى . وبحرمـان

حزبي نفسَه من اشتراكي ، مثلاً ، سوف يكون قد بتر من جسده عضواً بـارز ، ولكن كل انسان يشعر جيداً أنه لن يكون هو الأعرج ، وأن الأمر سيكلّفني لكي اتعلم السير مجدّداً من دونه أكثر مما سيكلّفه لكي يتعلّم هو السير مجدّداً من دوني .

وخلاصة الأمر أن فكرة « الممارسة السياسية » وَهْمٌ لأنها تعتمد على تعميم النشاط التقني في حقل غير تقني . ويفهم من « ممارسة » بمعناها العام « كل مسـار لتحوّل مـادة أولية ما إلى نتـاج معينّ بواسطة عمل بشري يستخدم وسائل إنتاج معيّنة » (التوسّير) ، ويفهم بالتالي من « ممارسة سياسية » ، « تحوّل علاقات اجتماعية ما إلى علاقات اجتماعية جديدة منتَجة بواسطة أدوات سياسية » . وهنا يصبّ الانتقال من العام الى الخـاص في تحـديد شكـلي ونظري بحت نـظراً « لإغفال » أن « العمـل السياسي » ليس نـوعاً من صنف « النشاط التقني » . فالتحديد « يثبت » الخطيطة الإنتاجية « المادّة الأولية ، أداة الانتاج ، المنتج النهائي » في مضمار من التصرفات لا يمكن ان يُعطى فيه لهـذه الفروق اي معنى . ولا « تُنتَج » العلاقات الاجتماعية لأن « الـ » المنتِج ـ « الجماهير » ـ هو نفسه نتاج العلاقات الاجتماعية التي يأمل في تحويلها . فالممارسة تفترض ان يكون الممارِس خارج الموضوع الذي يريد ممارسته ، كما تفترض التمييز بين الوسيلة والغاية . ولا يمكن فصل هذه العبارات بعضها عن بعض عـلى الساحـة السياسيـة . فكل فـاعل لممـارسة سياسية هو منفعل بممارسة ممارس آخر في الوقت الذي يكون فيه متأثّراً بعمله هو. وكل عضو من أعضاء منظمة هو في آن وسيلة وغاية بالنسبة الى الأعضاء الآخرين ، والمنظمة هي نفسها غاية ووسيلة بالنسبة الى مجموع أعضائها . وليس « للإنسان السياسي » نفس الهدف الذي « للإنسان العامل » ، وعليه ليس له نفس الطرق .

والنشاط التقني يتمّ لأجل النتاج ـ إن له بنية غائية « خارجيـة » . ويُعرف الإنتـاج ابتداء من غايته وهي النتاج الذي يفيد بدوره فِي صنع نتـاج آخر يسـدّ حاجـة أو يلبيّ طلباً . ويعالـج الاقتصاد (الـذي تنبيء تقنيته عن مـرحلة إنتاج) قِيَـماً استخداميـة . فـالنشاط الـذي هو « صنـاعة المعـادن » مهمته انتـاج الفولاذ الـذي يُستخـدَم في بنـاء السيـارات (وغيرهـا) التي تُستخدَم بـدورها في التنقّـل . وقد رأينـا ان نشاط الـزمـر السياسي لا يستجيب لمعايير النفع والمردود والانتاجية لأنه يخضع لغائية « داخلية (حتى وإن كانت تُعلِن عن أهداف في الظاهر : برنامج أو مشروع خاص بالمجتمع) .

وفي مكنة منظمة سياسية أن تقدّم نفسها بوصفها أداة ، ولكن ليس في وسعها أن تعمل كأداة . فهي ، قبل أن تكون أداة ، بنية انتماء لا أستخدمها « من خارج » ، ولكنني أوافق عليها من داخل . وهذا هو السبب الذي من أجله تفرض عليّ هذه الوسيلة العجيبة غاياتها الخاصة بأكثر مما تستجيب لغاياتي . وإذا ما حدث أن « سارت الآلة » فلأنها ليست بالضبط آلة . وهناك تقنيات سياسية مُمَوْضَعَة وفرعية ، ولكن النشاط السياسي ليس تقنية يُنظر إليها على أنها « مجموعة طرائق محدّدة وقابلة للتوريث ومُعدّة لإنتاج بعض النتائج المحكوم بأنها مفيدة » . ومن غير المجدي التذكير بتعسف الأحكام النفعيّة أو تحيّزها (ليست النتيجة المفيدة للعامل مفيدة بالضرورة للمستخدَم ، ولا هي مفيدة بالتأكيد لموظف متخصص كبير في القطاع الخاص : فلكل منافعه) . وعلى افتراض ان هناك توافقاً أو اتفاقاً في مجتمع معيّن وزمن معيّن على النتائج التي هي برسم الإنتاج ـ وهذا افتراض مدرسي يدلّ إثباته على أنه ليس للنشاط السياسي هدفٌ ولا سببُ وجودٍ ـ فإن الوسائل الكفيلة بالحصول على هذه النتائج تبقى غير محصورة في « الطرائق » ، الوصفات أو الكيفيّات المقعّدة ، ولكنها منسوبة كما في السابق الى « مسارات » ـ إلى ظواهر لها مبدأها الخاص في النشاط الداخلي . وهناك وسائل تنظيم ، ولكن التنظيم مسار . وهناك خيوط سياسية ، ولكن ليس في وسع أحد أو يقول ما إذا كان الذي يمسك بها ليس مكبّلاً بها . فمَنْ يستخدم مَنْ ؟ ومَنْ يحرك ماذا ؟ وإن غموض هذه القضايا التكتيكية القابل للارتداد على الدوام ليدلّ على التناقض في وضع الكائنات السياسية . ولسوف يقال عن الوسائل التقنية إنها جيّدة أو رديئة تبعاً لتلاؤمها أو عدمه مع غاياتها ، فالمسارات السياسية لا تخضع لتقييمات بمؤشرات على الفوز . والمنظّمة مسار قد يُحكم على نتائجه بأنها غير نافعة ، أو مخالفة للقاعدة ، أو شاذة ـ ولكنّ نموّه العفوي يهزأ بالأحكام الصادرة ضده . وقد سبق لنا أن لاحظنا بأن الاستعارات الطبيّة لم تكن يوماً ، في نظر العقل السياسي ، سوى استعارات . ولكننا نجيب أولئك الذين يستنكفون عن الحديث في المرض ، نجيبهم بلغتهم الخاصّة قائلين لهم إن علم الأمراض السياسي يعرف أدواء لا يُشفى منها وتختلف عن الأمراض التي تحمل الاسم نفسه بأنهم يطيلون عمر مرضاهم . فلا ينبغي إذن ان ندهش لكون معظمهم يأبون الشفاء . مؤثرين ولا ريب أمراض الاعتقاد على عدم الاعتقاد الذي يصنع النفوس الميتة ويفكّك الاجسام (السياسية) .

امثلة (مما يجري في الوقت الحاضر) .

الحزب ـ الأب ، لقد أعاد ـ لي ـ الحزب ـ عينيّ ـ وذاكرتي ، الحزب ـ **لا ـ يمكن ـ** أن ـ يخطىء . وكل الناس يعرفون : هذا الشيء ضار ، هذا الشيء عفى عليه الزمن ، هذا الشيء قد أفسد حياتي . ليكن . يبقى أن هناك شيئاً ما ، وأن التقيّؤ لا يُعفي من الفهم . لقد انكسر القالب ، هذا ما يقوله كل جيل ، ولكن الرحم تبقى خصبة .

افتـراض حول الـ « شيء » : إنـه ناجم عن بيـو ـ ميكانيكـا . ومن المحفوظ عن « بـرغسون » ومن ايـام الدراسـة أنه إذا طـوبق بين الميكـانيكي والحيّ أثارت المـطابقة الضحك . ويُعلِّم التاريخ المعاصر أنه إذا أُزلِقَ الميكانيكي تحت الحي فقد يثير البكاء ، والضحك أيضاً ، أي الضحك الى حد اغريراق العينين بالدموع . وهنـاك نقطة نهايـة للوجود الجماعي يلتقي عندها المقزِّز والمدهِش : وتبدو فيها التكوينات السياسية الحديثة راسخة . وربما تكمن فعالية حزب من هذا النوع في تجميع الكفايات التقنية للتحريك من أعلى ، والانخراطات البيولوجية الخاصة بالانضمام من أسفل . فالحزب ينسّق نفسه وكأنه جهاز ، ويعمل وكأنه منظَّمة . إنه يدبّر شؤ ونه من فوق بوصفه « فنّاً » ، ويحيا في القاعدة بوصفه « شكلاً » . والداخـلُ يُمسِك بـه من خارج ، بمعنى أن النـواة الموجِّهـة تضبط أدواتٍ وتزيح وتبـدّل كوادر وتعيـد النظر في سجـل المنظَّمـين وتقلّب إحصاءاتٍ وتمسك حسابات (عدد المنتسبين ، عدد الاشتراكات ، الخ) ؛ ولكن الخارج يُمسِك به من داخل : فخارج نواة التوجيه تنتقل الصراعات الـداخلية الى الصف الثـاني ويعيش جمهور المناضلين الحزب بوصفه حشوة وامتلاء عضويـاً حارّاً : « نحن » بـلا زيـف ولا اصطناع ، « نحن » غير قابلة بذاتها للعدّ (بوصفها مجموع كذا وكذا خليّة) لأنها تستمد قيمتها من صفتها الاجتماعية (لا من أهميةٍ خاضعة للقياس كمّاً) المتمثلة في أنها القيمة المقـابلة لقيمة « الآخـرين » ، وبوصفهـا تجسيـداً لكـل مـا لن يكـونـه الآخـرون عـلى الأطـلاق ، ولا يمكن أن يفهمـوه . « هـذا رفيق » . « إنـه من جمـاعتنـا » : المفتـاح السحـري ، البَرَكـة ، الأخوّة . وليـس من « حيـاة حزبيـة » لا تهيمن عليهـا الـلازمـة العـائلية . إنها « النغمـة » الأساسيـة في كل السـلالم الموسيقيـة ، والأنـواع القـوميـة ، والطبقات الصوتية . فلقـد قضى « الأب » ، ولم تلبث الأحزاب الشقيقـة ان ابتهجت حين غنّى المغنّي للمرة الألف :

« سلام عليك ايها « الحزب » ، يا أسرتي الجديدة
« سلام عليك ايها « الحزب » ، يا من أصبحت من الآن أبي
« إني لأدخل مسكنك حيث النور جميل
« كصبيحة من صبيحات الأول من أيّار (مايو) » .

(أراغون ، ١٩٦٠)

وبعد عشرين عاماً كرّر يتيم شجاع بنبرة المتحدث قائلاً « إذا كان الانخراط في « الحزب » يشبه بعض الشيء انضماماً إلى الأسرة . . . . » ثم أضاف قائلاً في فيلسوف جليل من فلاسفة الأحزاب : « فإن لوسيان ينتمي الى الأسرة ، ولن يؤذيها قط » (أنطوان سپير) . وبعبارة أخرى فإن رجل الأفكار هذا يدافع عن جِلْده وهو يدافع عن أفكاره لأنه كان سيجّرح أول ما يجـرّح نفسه ونزاهته لو تحتّم عليه أن « يؤذي » إيديولوجية أسرته . وأي « إله » يمكن ان يرى الفرق بين غريزة المحافظة على النوع وأنقى أصناف روح التضحية ؟ إن إلهاً من هذا النوع سيصعد الى شرفته ليتعرّض لأكبر المخاطر الفكرية ، بله المخاطر الجسدية ، لا لشيء إلا ليتجنّب الجرح النرجسي والويلات المتطاولة لعملية « طرد من الصفوف » .

وقصر السياسة على الممارسة يشكل مطالبة ممتازة لـ «العقل» النظري بالوقوف في وجه الواقع السياسي . ولكنها مطالبة نظرية محضة عاجزة عن تقديم ممارسة بديلة (سوى الوقوع مجدداً في الآفات التي تشكو منها) ويبدو عدم الفعالية السياسية لانتقادات المعارضة ، وبالأخص لدى الشيوعيين ، أشدّ ما يكون جحوداً وغموضاً في نظر مؤلفي هذه الانتقادات حين تصاغ بالضبط باسم الفعالية العملية ، وانطلاقاً من بدهية لا سبيل الى ردّها : أن حزبهم غير ناجع سياسياً ، فهو لا يكسب مؤيدين ، ولا يقوّي طاقاته على العمل ، ويفقد قواه على إعادة بنائها . ومن هنا الاحساس بالارتباك وإضاعة الوقت والاشمئزاز لدى أشد الناس وضوحاً ووعياً. يقول أحدهم إنه ينبغي أن تنتقل الحركة الشيوعية من العصر اللاهوتي الى العصر السياسي (ألنشتاين) . كما لو ان كلاً من الاثنين ليس امتداداً للآخر بشكل قاطع ، وكما لو ان كلاً من السياسي والوضعي كان يوماً مرادفاً للآخر (حتى في نظر أوغست كونت) . ويقول الآخر : « لتكن منظّمة لا شيء آخر ، ولا شيء أكثر » ، وليس « نظام حفظ للنوع داخلياً

لحساب البنى الثابتة الطامحة الى البقاء أبداً »[1] (ريمون جان) ؛ كما لو أن التعريف المرفوض الثاني لم يكن ويا للأسف ترجمة بيولوجية موسّعة للتعبير : منظّمة ؛ وكما لو لم تكن المنظّمة الحيّة نظاماً أخرق بالفعل . ويقول ثالث بشكل أدق : « إنها أداة بين أدوات ، مثلها مثل النقابات ، والمنظّمات الجماهيرية ، ومجالس العمال ، والجمعيات التعاونية وذات الإدارة الذاتية ، وجمعيات الأحياء السكنية ، والحركات الداعية للمحافظة على البيئة أو التحرر على مستوى الحياة الخاصة »[2] . ولكن جورج سومپران ما يلبث ان يحدّد : «إنه (هذا « الحزب ») يتميّز منها « أشكال الكفاح المنظّمة الأخرى) بخصيصتين أساسيتين . الأولى دوام تنظّمه . والثانية دعوته للعمل في حقل الاختصاص بالشأن السياسي » . والمؤسف أن هاتين الصفتين المميِّزتين لا تسهمان في استكمال الماعون ، وإنما تتعارضان والماعونية نفسها . لأن شروط الدوام التاريخي مضافة الى الخاصيّة النوعية للحقل السياسي تستبعد بمبدأها أن يكون الحزب أداة بين أدوات ، أو حتى أداة لا كالأدوات . وتشترك جميع ملاحظات المناضلين الواعين (اي المناضلين القدماء) هذه في أنها تضع « الحزب » كما ينبغي أن يكون في مقابل الحزب كما هو كائن، من غير أن تتساءل لماذا هو ما هو، ومن أين يتأتّى له أن يستنكف عن أداء واجباته، واجبات الحس السليم والمردود . ويرشح طابعها اللامعقول من حكمتها بالذات ، ومن هنا لا يستطيع العقل السياسي الذي يُكرِه على عدم التفكير لأنه لا يملك شيئاً معقولاً أن يجد ما ينتفع به . وإنه لشائن ، في نظر العقل النظري ، أن يُرى أن « الماركسية والشيوعية اللتين كان ينبغي ان تكونا عقلانية القرن العشرين الفاعلة قد تحولتا بديهياً إلى ضدهما »[3] . ولكن«« غاية نقدنا شرحُ السبب الذي من أجله لم يكن الذي كان مفروضاً أن يكون ، أو السبب الذي يجعل عبارة عقلانية فاعلة » تَمُتّ بالنَسَب الى « الدائرة المربعة » . لا لتسويغ الفضيحة ، بل لفهم عنادها . وانه لعمل نقدي تعس . فالسعادة هي في التجريد ، والتجريد هو في التفريق . وتستند الانتقادات الموفّقة للفضيحة الشيوعية على فصل الشروط عن النتيجة ؛ وإنها لتشكل تمنّيات غير مشروطة

---

(١) ريمون جان ، « التميّز في أن يكون المرء شيوعياً » (لوسوي ، ١٩٧٩) ، ص ٨١ و٨٣ .

(٢) جورج سومپران ، « سيرة فيديريكو سانشيز الذاتية » (لوسوي ، ١٩٧٨) ، ص ١٥٨ و١٥٩ ،)

(٣) ريمون جان ، سبق ذكره ، ص ٨٤ .

ومبتورة عما ينبغي حتماً افتراضه لكي تتحقّق التمنّيات. فما هي مثلاً الدوامية التي يمكن أن يفيد منها جهاز لا يكون عضوياً ؟ وما يمكن أن تكون الأهلية للعمل الجماعي لأداة لا تكون أسرة ؟ وبالاجمال فإنه يُرغب في أبطال ستالينغراد بغضّ النظر عن شهداء الستالينية ؛ في الطاقة بغض النظر عن المتفاني ؛ في المنظّمة بغضّ النظر عن الانتماء ؛ وباختصار في الانثربولوجيا بغضّ النظر عن اللاهوت السياسي . نعم للوردة ، ولا للأشواك . وإنه لمن المسموح به الافتراض بأن رغبة معينة في الفعالية التقنية لا تستبعد لدى المثقفين رغبة خفيّة في العجز السياسي ـ بشرط التذكير بأن الرغبة في القدرة لا تستبعد قط لدى المناضل رغبة خفيّة في اللافعالية التقنية .

ومن الممكن ، عند الاقتضاء ، طرح الوليد السياسي مع ماء الحمام اللاهوتي : لا حزب قط ، لا منظمة دائمة قط ، لا عمل قط في حقل الاختصاص الشهير . إستنكافية . ولكن ان نتحرر مع ذلك من اللاهوت فأمر مشكوك فيه جداً . والطلب الى « الحزب الكبير » بألا يكون « كنيسة » قد يكون الطلب إليه بشكل مهذّب أن يرغب تماماً في حلّ نفسه . ولو تمخّض الاقتراح عن نتائج لارتحنا ارتياحاً كبيراً . ولكن « غريبويّ » الغنوصي سيتعرّض حينئذٍ لخطر إستبدال النسخة بالأصل . طالما يعجز « الحزب » عن حلّ نفسه كـ « كنيسة » من غير ان تعيد « الكنيسة » تكوينها كـ « حزب » (هي التي كانت خلال عشرة قرون حزبنا الأوحد) . ومن غير المجدي التطلّع نحو مملكة بولونيا : ولا نقيض للعبة القبّان هذه إلا في المجتمعات التي أختار اعضاؤها ألا « يجتمعوا » قط ، أي أن يرفضوا كل « تشيّع لكنيسة » بالمعنى الوضعي للكلمة . وسوف يحزر كل إنسان عندئذٍ ما يمكن أن يجرّه اختيار الانفصال من خطر ، لو كان هذا الانفصال ممكناً مادّياً .

إن كل شيء يجري وكأن الانتقاد النضالي يصطدم بنوع من سقف نظري . وتملك نخبتنا المثقّفة من الوعي أو التضليل ما يكفي للتّحقّق من الطبيعة الدينية للممارسات السياسية ، ولكنها لا تملك بعدُ ما يكفي للتساؤل « لماذا » كانت الممارسات السياسية ذات طبيعة دينية . وهي متّفقة على الاعتراف بِسِمات التقديس التي تسِم أعمالنا الدنيوية ، وأما دَنْيَوة المُقَدَّس نفسه فأمر غير وارد !

الكتاب الثاني
نقد تحليلي

القسم الأول

منطق التنظيم

إن امتحان «الاعتقاد» بنا قد أفضى الى امتحان في « الوجود معاً » . فقد انكشفت على كل مستويات التجمّع ، من أعلى السلم حتى أسفله ، علاقة تبادلية بين حيويّة الاعتقادات واستقرار التجمّعات . وجميع ندواتنا تساجع بين التواطؤ والولاء ؛ وتساجع المجتمعات التاريخية بين الانخراط والتماسك . فلماذا ينبغي على هذا أن يكون داخل الزمرة اعتقاد ؟

قد نجد مفتاح اللغز بالعودة الى مباديء « التنظيم » الجماعي .

الفصل الأول

عدم الكمال

١ـ مغلق فهو إذن مفتوح.
٢ـ الخضوع الأصلي.
٣ـ تأثير النفوذ: استبدال/ تكرار.
٤ـ نزعة الإخفاق.

بالإمكان أن ترى في سلسلة الإيديولوجيات التاريخية الكبرى ـ وعلى رأسها الأديان العالمية ـ البصمة المحفورة في صخرة متحجّرة والمتروكة فوق الرمل الرمزي من قبل مختلف الزمر البشرية على تتابع عمليات انبنائها . فلقد بدأنا إذن بالنهاية ـ وهذا واضح للعيان . ويلزمنا في الوقت الحاضر ، لأن المرئي يفسّره دائماً غير المرئي ، الانتقال من البصمة الى الخطوة ، أو من السكوني الى الدينامي . فـ « النظرية » تتوضّح بـ « العمل » . فما « الإيديولوجية » سوى عمل اجتماعي مبرَّد ، ومسار منقلب الى نتيجة : ما يبقى من زمرة حين تنتهي من تنظيم نفسها . وإذا لم تكن الإيديولوجيات طرقاً لرؤية العالم ، بل للتنظّم في العالم ، فإن منطق الإيديولوجية يجد مفتاحه في منطق التنظيم . ولا يعدو مبدأ تفسير الاعتقادات أن يكون هو المبدأ المولِّد لشيع الاعتقاد . وينتقل الإلحاح النظري إلى « العمل » ، إلى إبرازِ ثابتٍ بنيويٍ لأصول تكوين الزمرة . وبالعكس فإنه إذا انجلى شكل ثابت للسلالات الاجتماعية فسيدخلنا المحراب المشترك بين علم السياسة وعلم الدين باتجاه نقطة تفرّعهما ، أي حيث تتأكد قرابتهما الأصلية . ومن المعلوم بالفعل ان الحقل الديني والحقل السياسي متطابقان في الأصل . ولم يكتسبا إلا مؤخراً ، في تاريخ المجتمعات ، خصائصهما النوعية واستقلالهما ، بعد عمل طويل ، محتمل تاريخياً وغير قابل قطّ للانعكاس في قسمة اجتماعية لعمل التنظيم الاجتماعي . (يذكّرنا « بانفينيست » أنه ليس في اللغة الهندو ـ أرووبية مثلاً اسم جنس للدلالة على ما نعنيه بدينيّ : عندما يكون كل شيء دينياً فليس للدين من اسم) .

وبيان « سرّ » المصائب الجماعية ، أي الشرط « المسبّق » لكل تاريخ سياسي

ماضٍ وحاضرٍ وآتٍ يتمثّل في بضع كلمات بسيطة ، بل صبيانية . ولو أردنا تماماً أن نلاحظ أنّ كلاً من تعريفي العمل الزائد واللاوعي يتمثّل في جملة (وتتمثّل معادلة النسبة العامة ، في العلوم الفيزيائية ، في ثلاثة أحرف) لتجنبنا الخلط بين البساطة والتبسيطية . ويتّخذ هذا السرّ شكل قانون منطقي ، وهو تعميم لنظرية « غوديل » : ليس من نهج منظّم بلا سياج ، و« ليس في وسع أي نهج ان ينغلق على نفسه بواسطة العناصر الداخلية للنهج وحدها » . فانغلاق حقل لا يمكن أن يجري مواجهة إلا بالانفتاح على عنصر خارج عن الحقل . وليس من مجموع علاقات متناسب مع نفسه ، وإلا لم يكن مجموعاً (إنه لا شيء) . ويستنتج الباقي : أي « الحكاية المفعمة بالضجيج والغضب التي يحكيها أبله ولا تعني شيئاً » .

« إعتراض » : ليس لقانون عدم الكمال سوى طابع سلبي . « جواب » : إنها ميزة كل الحقائق المنطقية . وهذا ليس من شأنه تقليل شيء من الإيجابية المعيَّنة بكل جلاء لنتائج التحديد السلبي .

« إعتراض » : إن قانون عدم الكمال ، وهو ذو هزال نظري كبير ، يمكن أن يطبّق على كل شيء ، وعلى أي شيء كان . « جواب » : التعميم نتيجة مستوى التجريد . فالقوة التوضيحيّة لقانونٍ ما على الأرض السياسية تكمن بالضبط في صُوَرِيّته . وبوصفها بنية مجرّدة (بالنسبة الى الزمر التاريخية الحقيقية) فإنه يمكن ان يقال عن بنية الزمرة الصُوَرِيّة الناجمة عن عدم الكمال إنها بنية ثابتة من حيث الشكل دائمة من حيث النتائج . وإذ كانت كلية ـ التاريخية ، لأنها تتعدّى حدود التاريخ ، فإنها الشكل المطلق المفارق للمنظَّمة ، ومن غيره لا تُعقَل أية منظَّمة تاريخية مموضعة . ولا وجود للشكل المطلق : إنه الشرط لفهم إعداد الشكل في التاريخ .

« إعتراض » : كيف يمكن أن يوصف مبدأ بأنه توضيحي إذا كان هو نفسه غير قابل للتوضيح ؟ إن الطرح غير قابل للإثبات . « جواب » : هذا صحيح . وعليه ينبغي إعادة تسمية النظرية هنا « مسلَّمة » : طرح عام غير قابل للبرهنة ، بديهي بحد ذاته ومُتقبَّل على أنه صحيح ممّن يفهمون معناه . ولمّا كانت نظرية عدم الكمال شبيهة بهذا المعنى بالمباديء الأولى التي هي في أساس الهندسة فإنها تتيح استنتاج قوانين ذات طابع سياسي ، ولكنها لا تُستنتج هي نفسها من أية نظرية أخرى . وإذن فاحتمال الضرورة

السياسية ، وهو يضاهي واقعاً طبيعياً ، يفوق هنا الإرادات ويبطل الإنكارات : المسلّمة هي هذه ، ولا أستطيع أن أقول لماذا . وللقانون السياسي نفس الوضع الذي لجميع القوانين الطبيعية الأخرى . (أنشتاين : « كل شيء في العالم قابل للتفسير ما عدا أن يكون العالم قابلاً للتفسير ») .

يمكن أن يقال في نمط إنه ليس فقط وصفياً ، بل توضيحي ، ما إن يبدو ، علاوة على تماسكه من الداخل ، تمشّياً مع المعطيات التجريبية المتوافرة ، ويسمح بتنبّؤات داخل حقل الملاحظة المختار . وتبدو لنا هذه الشروط الثلاثة كافية . ويتيح النموذج المنطقي الخاصّ بعدم الكمال توضيح ظواهر كانت النظريات السابقة قد عزلتها من غير أن تفسرها ، كما يتيح لنا تبينّ عجز المنظّمات السياسية التي يمكن ملاحظتها ، مثالية كانت أو مادية ، عقائد أو مؤسسات ، والتي يُرى فيها ، بشكل تراجعي ، تشابك « النقص » و« الانغلاق » و« التجمّع » تشابكاً متبادلاً

ولسوف تكشف لنا الأوتوماتيكية التي هي « عدم الكمال » الوحدة الداخلية لتلك المنظّمات .

١ـ مغلق فهو إذن مفتوح

إنها ، في التحليل الأول ، تجعل مفهوماً ما يربط « الأرض » بـ « السماء » ، لأنه ما من مساحة في هذه الدنيا « قابلة للقسمة » من غير مقابلٍ ما ، أو سندٍ ما ، في الآخرة . « شامل » و« خصوصيات » ، « قيم اخلاقية » و« واقع عرقي » ، المطلق والنسبي ، الخ . . . ـ إن جميع هذه الثنائيات مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً تلازمياً بعمل منطقي . فالخلقية المغلقة والخلقية المفتوحة ليستا في وضع تضادّ ، بل في وضع تبادل . وإنه ليُذكر أن « برغسون » ، في مؤلفه « الينبوعان » ، قد وضعها الواحدة بإزاء الأخرى ، طارحاً بين الخلقية الاجتماعية الضاغطة والخلقية الشخصية النابعة من نداء الضمير فرقاً في الطبيعة لا في الدرجة . « ولا يكون بلوغ الانسانية بتوسيع « المدينة ». كلا : لسوف يعثر على طلب الهواء الذي تستدعيه أسوار « المدينة » بالحفر تحت أسسها . ولا يكون المفتوح الى جانب المغلق ، بل هو مرافق لعملية التسييج نفسها . ولنؤوّل في الحدس بصورة المخروط الذي ستكون قاعدته « صلبة » ولكن مساحته « وهمية » . وليست

الزمرة دائرة ، أو مساحة مسطحة يحدّها خطٌّ جميع نقاطه على مسافة متساوية من نقطة مركز ، لأن النقطة الثابتة للزمرة ليست داخل مسطّحها . فالمركز الخاص بشيعة من الشيع هو قمة ـ سوف نحدِّدها كـ « ثقب مؤسِّس » ـ تؤمِّن الاتجاه الأوحد لأشعّة الانخراط التي يرسم تلاقيها المساحة الجانبية للزمرة . وانه إذن لمخروط غير معقول لا يُرى منه سوى مقطع القاعدة الناقص . فالزمرة يخلقها تخطيطُ مولِّدٌ متحرِّكٌ يمرّ بنقطة ثابتة ـ « زعيم » أو « مؤلف » أو « أب » ـ ويستند الى الحدود المحيطة بأرض خاصة . ولسوف يُدعى مجموع هذا المسار إيديولوجية ، أو ديناً ، أو رؤية للعالم . وعلى العكس من ذلك فإن الذي يخطّ الخطّ تكون له السلطة . السلطة التي نرى فيها ان المَسَّاح لا يتعارض مع الساحر ، أو ، كما نقول في قاموسنا ، رجل الساحة مع الحالم . ويفترض كل تقسيم للأرض الاقليمية امتيازاً في ما هو خارج عن حدود الإقليم . وإن لنا لدليلاً من القاموس الهندو ـ أوروبي الذي يكشف عن جذر مشترك بين « ركس » ، اي الملك ، و« رجيري » ، أي يخطّ خطاً . « ويتمثّل هذا المفهوم المزدوج في العبارة الهامّة « رجيري فينس » الدالة على عمل ديني ، عمل أوّليّ في البناء ؛ فـ « رجيري فينس » تعني حرفياً : « يرسم الحدود بخطوط مستقيمة » . وهي العملية التي يُجريها الجَدُّ لبناء هيكل أو مدينة ، وتتمثّل في تحديد الفضاء المخصّص على الأرض . وإنها لعملية واضحة الطابع السحري . فالأمر يتعلق بأن تُحدَّد من الداخل والخارج المملكة المقدّسة والمملكة المدنّسة ، الإقليم القومي والإقليم الأجنبي . ويتم هذا التخطيط على يد الشخص الممنوح أعلى السلطات ، الـ « ركس »[1] . والارتباط التلازميّ بين العمل الماديّ المتمثل في تحديد الحدود وتخصيص فضاء معيّن ـ الموجود كذلك في الجذر « تامپل » (هيكل او معبد بالعربية) ، وهو من الكلمة اليونانية « تمنو » ، أي قَطَعَ ـ واقع مؤكد وموصوف ألف مرة من قِبَل جميع مؤرخي الأديان والمؤسسات ؛ ولم يُكتب له حتى الآن ، فيما نعلم ، أن يفسّر . وذلك أن الإغلاق أفقياً يفترض منطقياً أن تكون المدخنة عمودية، ويفترض الاحتباس، والنزعة الإخلاصيّة، و«التجمّع في»، و«الارتباط بـ» . وما إن يُغلَق الفضاء حتى لا يعود مُلْكاً لمن هم داخله : ها هو غير قابل للانتهاك . وإنها للأوتوماتيكية المنطقية لما هو مقدَّس .

---

(١) « قاموس المؤسسات الهندو ـ اوروبية » ، ج ٢ ، ص ١٤ ، بانڤينيست (مينوي ، ١٩٦٩) .

وهكذا يصبح بالإمكان الخروج من الحلقة الدوركهايميّة الشهيرة التي تقول بأن الديني يتوضّح بالاجتماعي، والاجتماعي بالديني،من غير أن يُسوِّغ سبب وجود هذا الرباط نفسه . فلقد جهد « دوركهايم » في جعل « هذه الحياة الخاصة جداً التي تنبثق عن الناس المجتمعين » تبدو وكأنها حاسمة ، ولكنه بإغفاله ، يعكس ما فعل عيسى المسيح ، بيان سبب الاجتماع (التأثير « الكهني ») فقد راوح الحدس في الوصفي . والتجربة الاجتماعية فيما يتعلق بالمقدَّس أمر واقع ؛ وأما التجربة التقديسيّة في مجتمع ناشيء فأمر واقع مختلف . والجمع بين الواقعين يضع المرء على جادّة للتفسير من غير أن يكون هو نفسه تفسيراً. فهناك بالطبع شعريّة حماسيّة، ولكن هناك أيضاً بنية للأصول التكوينيّة ، أي أن هناك منطقاً في الشعر . وقد سجّل « دوركهايم » « انتظاماً » تاريخياً : « لقد تكوّنت المثل العليا الكبرى التي ترتكز إليها الحضارات « في كل زمان » في الزمر الاجتماعية المتحمّسة ، وفي أوقات الحماسة التي من هذا النوع» ؛ ولكن الانتظام يفسر بـ « نظام » وليس النظام بالذات ، ومع ذلك لم يكن من السوسيولوجيا الدوركهايمية سوى أن نهدت لتفسير تكرار أُسّي لشرط في الوجود. وبالمقابل فإن نموذج عدم الكمال يقدّم مُدرك الجمع بين الديني والاجتماعي متوسّلاً نظاماً منطقياً لتكوين متواقت للركود الاجتماعي والنشوة الدينية يبدو فيه اللقاء غير المعقول بين تثبيت وتحريك ، بين حَرَمٍ وعملية خطف . والجماعة تُولد بذاتها خارج ذاتها . ولا يعدو وضع الأمر الاجتماعي في عمليةِ مفارقةٍ بالنسبة الى ذاته أن يكون تحديداً له بأنه كلٌّ لا يتجزّأ.

والانتظام في جسم معناه الانغلاق . فالعضوي يتميّز من غير المتحرك بأنه مزوّد بقشرة ، وبشرة ، وطبقة حشوية ، وغلاف خلوي « فاصل » محيطاً داخلياً عن محيط خارجي . وإنه لشرط أدنى . « إن كل شيء منظّم يعتبر كلاً يعرّف نفسه بنفسه ، أي في الحدود الدقيقة للدائرة التي تحيط به وتحدّد التماسك الداخلي لمكوّناته ؛ ومن هنا كان استقلاله بالنسبة الى محيطه ، هذا الاستقلال الذي يمنحه شخصية فردية »[1] . فللأراضي الاقليمية حدودها. وعندما كانت الحدود غير واضحة أو متشابكة ـ قبل ولادة « الدولة ـ الأمة » ، مثلاً ـ كان جسم المملكة متجسداً في جسم الملك (كل ما يمسّ

(١) البحث الخاص بـ « التنظيم » في « الانسيكلوبيديا اونيفرسالس » .

أحدهما يمسّ الآخر) . وللعقائد ايضاً جسمها وأعضاء حساسة تحت غلاف المؤسسة . ولا تحرِّر الاستعارةُ البيولوجيةُ السياسيةَ من واجب الدقّة ، والتنظيم العضوي لا يعرف الفراغ داخل الجسد . وليس من مخرج « بيولوجي » يمكن أن تغوص فيه « غاية الايديولوجيات » . وإذ كان « المظهر البيولوجي للتنظيم الاجتماعي » و« التحريك الايديولوجي » بعيدين عن أن يطرد أحدهما الآخر فإنهما يتضمّن كل منهما الآخر في علاقة ليست فرعية ، بل أساسية . وفي نظر التنظيماتية التقليدية أن « النموذج البيولوجي يدين كل اهتمام ايديولوجي . وإذ لم يكن من وجود للإنسان بالنسبة إليه إلا في إطار كلٍّ يمارس فيه وظيفة خاصة فإنه يستحيل عليه حتماً تصوّر نماذج نظرية »[1] . وفي مؤلف « تونيس » الغامض » « جيمنشافت » ، ما كان للإيديولوجية ، رمز التفريق والمواجهة ، أن تكون ، وإلا كان الانتماء مباشراً وأوّلياً وتلقائياً[2] . وإذ جرى تطعيم « الزمرة الأولية » التي كانت أمسِ بالاندماج الثانوي في وفاق اليوم فقد راحت تهدهد الناسَ فكرةُ أنّ « العلاقات الاجتماعية الشخصية » لن تلبث أن تجعل بناء « العوامل الايديولوجية المجرّدة » ينحسر . ولم يكن ما اعتبر بداية « نهاية الأمر السياسي » سوى نهاية البداية ، أي عود الشأن السياسي على بدئه الديني . يقودنا الى ذلك من اسهل الطرق اكتشاف بديهيات البيولوجيا الاجتماعية ، بوصفها مخرج نجاة يجنّب لعنة الإيديولوجيات ، اكتشافها مجدّداً في العصر الحديث .

كل من يقطن مساحة معيّنة من الأرض يسكن في حيّز من السماء . فالإنسان الاجتماعي ينغرس من رأسه لأنه يفكر من قدميه . والتضادّ « أرض فرنسا/ الفكرة عن فرنسا » غير ذي موضوع . وإنه لتمهيد لبلاغة تتناول الأرض المحلّية ونقيضها. فليس « هنا » أرض مجبولة بالذكريات والموتى والروائح ، و« هناك » فكرة مجرّدة وغير مجسَّدة عن الـ« الأمة » . وميتافيزيقا « الأعلى » و« الأسفل » (متأصّل/ مفارق ، قِيَم تميّزية/ قِيَم شاملة، محسوس/مجرّد) تكتفي بغضّ النظر عن مدّبري عدم الكمال. ولذا فإنه لا وجود لها إلا في الكتب . ولا تعرف الحقيقة السياسية المعيشة هذه التفريعات الخطابية لأن عملية الإقامة فوق أرض محلّية تتم بشكل ظاهر ، ولأن عملية التقطيع في الأسفل

---

(١) بيير بيرانبوم ، « نهاية الأمر السياسي » (باريس ، لوسوي ، ١٩٧٥) ، ص ٩٢ .

(٢) تونيس (١٨٥٥ - ١٩٣٦) « الجماعة والمجتمع » .

تفترض عملية ترسيخ في الارتفاع (خيالية أو رمزية) . وتصل طوبولوجيا الزمر بين عملية تحديد المحيط وعملية الإسقاط، وهي منبثقة من وصل السطحين: الجغرافيا «و» التاريخ . ومن غير المجدي بالتالي التسلح باستعلائية « القانون » ضد « الشيع الطبيعية » ، إذ لا وجود لشيع طبيعية إلا إذا كانت خارقة للطبيعة . فالحاجز الذي يفصل الذات عن الـ « نحن » يفترض وجود ذات بنفسها فوق الـ « نحن » (قد تكون نحن بالذات) .

ومن هنا السذاجة العكسية لخبراء الجغرافية السياسية الضجرين . فالجغرافيا المسطحة الخاصة بالزمر البشرية لا يمكن تصوّرها منفصلة عن التاريخ الموغل في العمق للإسقاطات التي حدّدت لتلك الزمر ما يعود اليها من حدود . ومن هنا فإنه لا وجود من جهة للمعطيات السكانية الاقليمية ، مصحوبة بدواعيها التي لا تتبدّل ، بوصفها عملية رصف هامدة للسكان المتزايدين في المكان ، ومن الجهة الأخرى للتقلّبات الاعتباطية الخاصة بالانخراطات والاعتقادات . فمستوى التماسك السياسي ينبثق عند التقاء المستويات ومنه . وحسب القاعدة العامة : بقدر ما يكون الشيء « من لحم » يكون « روحياً » . فالأمة تتحلّى بقدر أكبر من الذي تتحلّى به الطبقة من « روح » لأن « جسم » الأولى اكبر من جسم الثانية ، ولكنها تتمتّع بقدر أقل من الذي يتمتعَ به الوطن الحبيب من « روح » لأن « كيانها الجسدي » أضأل من كيانه . وإنه لتوضيح لـ « هيئات أركان الحرب » التي تطلب ، لكي تبقى مضطلعة بمسؤولياتها ، « أن تحل الستراتيجية من الآن فصاعداً محل الإيديولوجية » . ومسرح العمليات فضاء ذو ثلاثة أبعاد ، وما ت!دريه بوصفه خطاباً أجوف هو ذلك الذي يكفل لخارطة نصفي الكرة تجسّمها ، أو لخارطة أركان الحرب تضاريسها (تلك التي تسهّل مثلاً أو تمنع تقدّم المدرّعات) .

ينظّم: يصل بين أشخاص لم يكونوا في البداية على اتصال. أو يجعل تجمهراً ذرّياً ما ينتقل الى حالة التنظّم. وهذه الـ« يجعل » لا تتم وحدها من غير إرغام ولا « تعسّف » . والعمل التنظيمي هو ، في مبدأه ، من نمط « ديني » لا يتمثل في إقامة انفتاح وانغلاق في آن ، أي في إشباع حتى الكظّة من أسفل عن طريق غياب من أعلى . ومما لا ريب فيه أن هناك في الواقع مستويات تنظيمية متميّزة مطابقة لمختلف درجات الانغلاق . وإذا كانت عبارة « جماعة دينية » تنتمي الى فئة الكنايات ، (إذ لا يمكن « تجمّع » عناصر في عنصر مماثل

لها) ، فسوف تكون « مجموعة من الأشخاص » أقلّ تراصّاً ، وأقلّ تراصّاً « الحشدُ » ، وهكذا دواليك . ولسوف تزداد مؤشّرات الصمود في وجه التفكّك بازدياد درجات اتساع كل زمرة ، أي بالبون المتفاقم الذي يفصل قاعدتها الراهنة عن الفراغ المؤسِّس . ولا يمكن ان يظهر الفرق الحراري الحيوي في الحيّز الذي يسبق حداً أدنى من الانغلاق؛ وفي الحيّز الذي يلي حدّاً أقصى منه لا يمكن إلا أن يختفي . وهذه الدرجات هي بالطبع نتيجة المحيط والوقت . ويبقى أن كل تجمّع اجتماعي يفترض ماورائية اجتماعية ، وان خاصيّة العمل السياسي تتمثّل في إحداث « حاجز للذات » عن الالتقاء بـ « آخر » ما وبـ « نحن » معينّ . والتنظيم معناه ، كما رأينا ، استخراج الواحد من المتعدّد . فالذي يوحّد والحالة هذه عدداً من العناصر واقعة بالضرورة خارج مستوى تماسك العناصر هو أن العملية لا تتمّ من غير انقطاع ، بالتجريد ، أو على مستوى واحد ، بالجمع والإضافة . ولسوف يكون ، في لحظة معيّنة ، انقطاعٌ أو قطيعة . وسواء أكانت نقطة التوحيد حقيقة أم رمزية فإنها سوف تجيء من خارج . ولن يكون في وسع أية شيعة لاستغناء عن انعطاف عبر طرف آخر، «الوسيط»، لتبقى شيعة. وليس هناك من جمع «فوْريّ»: فالسياسة عملٌ من أعمال الوساطة ، لأنها عمل توحيدي . ولا يمكن أن تكون علاقةُ كلٍّ بذاته علاقةً مباشرة . فهي تمرّ بشخص « وسيط » ـ يكون نقطتها الحسّاسة، ومحِكّها الذي لا يمكن لمسه دون تعريض التماسك الحيّ في الكلّ للخطر . والكائن الحقيقي أو الرمزي . المادي أو الخرافي ، الذي به تتوحّد شيعة من الشيع مقدَّس لديها : فرعون، بيريت ، سكرتير ، الخ . . . .

وإنه لمن العقلاني على هذا أن يكون في الزمر ما ليس بالعقلاني ، إذ لو لم يكن كذلك لما كانت هناك زمر . وإنه لايجابي أن يكون هناك ما هو أسطوري ، إذ سيكون المجتمع الخالي من الأساطير مجتمعاً مهروساً . وإنه لطبيعي أن يكون هناك ما هو خارق للطبيعة لأن كينونة الجماعة تأتيها من فوق . ويتّضح للعيان، وليكن ذلك بالتعابير الكانطية، أن « النقد التحليلي » أو منطق الحقيقة لا يمكن ان ينفصل ، في عملية « نقد للعقل السياسي » عن « جدلية » معيّنة ، أو عن منطق الظاهر ، باعتبار عدم الكمال يلحم الواحد بالأخرى . وتعلن العملية الاجتماعية التي تضع الفرد خارج مركزه ـ أو الاعتراف بأنه ليس للشخصية الفردية ، بحد ذاتها، مركز ثقل خاص بها ـ عن حلقة

هـامة في تسلسـل الحقائق المخـزية للعقـل . « لا ينبغي البحث في علم النفس عن سرّ الأعمال البشرية ، لمجرّد أن هذا السرّ ليس ذا طابع نفسي » (پوليتزر) . ولكن عملية إخراج الاجتماعي عن مركزه بالنسبة الى ذاته تمنع بدورها من العثور على السرّ المذكور في سوسيولوجيا تاريخية . ولم يُقطع سوى نصف المسافة بالإعلان أن : « الجـوهر البشـريّ ليس تجريداً ملازماً للفـرد مأخـوذاً على حـدة ؛ فهو ، في حقيقتـه ، مجموع العـلاقات الاجتماعية » . (الأطروحة السـادسة عن « فيـورباخ ») . إذ هنـاك جوهـر اجتماعي للمجاميع مفارق للعلاقات ، مستقل عن مضامينها (مضمـون الطبقـة ، مثلاً) ، وفي هذا التجريد تكمن لا إنسانية السياسة . وعلى هذا فإن « سرّ » الأعمال البشرية لا يُعثر عليه في الاقتصاد السياسي لـسبب بسيط هو أن هذا السرّ لاهوتي لأنه لا إنساني . وإنه لـوضع يـزعج العيش فيـه بعض الإزعـاج ، وإن كـانت مـلاحـظتـه مضحكـة بعض الإضحاك : لا وجود لله ، ولكننا محكوم علينا سياسياً بأن نعيش عيشة جماعية لاهوتيـة الجوهر ؛ وبأن نغدو لاهوتيين لنفهم شيئاً من حياتنا السياسية الآنيّة .

٢ـ الخضوع الأصلي

والنتيجة الملازمة الأولى لمسلّمة عدم الكمال الاجتماعي هي « غياب استقـلالية » الحقل السياسي . ولسـوف يكون الشعـار : « القدرة الكلّية للآخـر » التي يعتبر قـول القديس بولس « القدرة الكلّية لله » صورة من صورها ـ بوصف « الله » هـو « الآخر » مضاعفاً . وكان « بوسّوييه » يقول إن السلطة تفلت من الناس لأنها مقدَّسة . والواقع أن العكس هو الصحيح : تبـدو السلطة للناس مقـدَّسة لأنها تفلت منهم ؛ ولكن عمليـة العكس ذات الطابع الاثباتي للعقيدة الدينية ما كانت قط لتصدَّق لو لم تقلب إحدى البنى المنطقية . وبالفعل فإن الزمـرة تهرب ، ولا تنتمي إلا إلى الفـرجة التي تمنحهـا . وكما أن عملية إنجاب الفرد من ذاته عملية مناقضة لواقع الحال بيولوجياً (« برعمـة » جوهـرية بـوصفها استحـالة بيـولوجيـة ؟) فإن حكم جمـاعـة نفسهـا بنفسهـا ـ إنها « لكلمـات سحرية » : « حكم الشعب من قبـل الشعب » ـ عملية منـاقضة لـواقع الحـال منطقيـاً (« الإدارة الذاتية المعمّمة » بوصفها استحالة سياسية) . وضبط المجموعة نفسها بنفسها هو « هبّة ريح » : وخير من ذلك مثل أعلى ضابط لـ «العقل» السياسي ـ ناجم إذن عن

منطق الظاهر ؛ وآكد من كل هذا مُدرَك من غير استبصار لا يكون في وسع أية تجربة تاريخية أن تضطلع به . ولن يشك أحد مع ذلك في أن المجتمع الأمثل هو المجتمع الخلو من مثل أعلى ، شرط أن نضع بالطبع «أكمل» في مقابل « واقعي » . ويَشترِط عدم الكمال تعذّر كون المجموع بالتحديد مادّة ، بالمعنى السپينوزي : ما هو موجود بذاته ومتصوَّر بذاته . فالمجموع يحتاج إلى عِلّة (ومن هنا عملية التولّد) ، وهو ليس عِلّة ذاته . وعلى هذه الفجوة الأصلية يعتمد تعسّف الحكم ، كل حكم . وإضطراراه الى جعل التعسّف مشروعاً عن طريق « الكيمياء الإيديولوجية السحرية التي بها تتمّ عملية مسخ العلاقات الاجتماعية إلى علاقات خارقة للطبيعة ، ومتكوبةٍ بالتالي في طبيعة الأشياء ، ومسوَّغةٍ عن هذه السبيل »[1] . ولكن لماذا تستمرّ هذه الكيمياء السحرية في فعلها ـ حتى في المجتمعات التي ليس للسحر والتنجيم فيها رواج ؟ وما الذي يجعل عملية تحويل المعادن الى ذهب ممكنة ؟ إنه كون الخارق للمألوف مكتوباً على الزمرة لدى ولادتها ـ فيما يبدو مجموع العلاقات الاجتماعية خارقاً للمألوف بالنسبة الى هذه العلاقات ـ لأنه ليس في وسع أية زمرة ان تنشيء نفسها بنفسها . ولا يدعو هذا الأمر إلى العجب ـ سنكون أول الموافقين على ذلك ، وسوف نرى على الفور لماذا : إن الاستحالة المنطقية بأن لا يكون في مجموع اجتماعي منظّم تعسفُ يستتبع أن يكون من الضروري على الدوام ، بل من الممكن ، تسويغ تعسف البنية الاجتماعية . وبهذا المعنى فان مسلّمة عدم الكمال تقوم بدورها في جميع الطبقات المهيمنة . وليس هذا ذنبها : حقيقة ، « جُرَّني إلى حيث شئت ، فأنا مستعد »[2] . وعذرها الوحيد أنها تترك جزءاً من الدور لطبيعة الخارق للطبيعة المتذرَّع به كما لهوية الطبقة الاجتماعية المنوط بها تسويغ التعسّف : فالذي يلعب اليوم لمصلحة طبقة مهيمنة يلعب غداً ضدّها . وعلى صراع الطبقات أن يلعب ليعيِّن الطبقة التي ستشتغل بالكيمياء السحرية، ولكن قاعدة اللعبة لن تتغير مع ذلك ؛ أي الحاجة المنطقية إلى أدوات التقطير ، والمعادلات ، وغير ذلك من عمليات رائعة جداً للعبور الى ما وراء الماديات . وعجز الزمرة عن ان تتأصّل بذاتها، وبالتالي عن أن تقوم بلعبتها بوسائلها الخاصة ، يعرّضها لجميع الألاعيب والحيل (التي

---

(١) بورديو ، ص ٣٠٠ .

(٢) ارنست رينان ، « ذكريات الصبا والشباب » .

تتطلب القوّة ، والشعوذة ، والقذارة ، الخ . .) التي تفترضها الفجوة القائمة بين سبب نشأة الزمرة والنتيجة التي تصل إليها . وعدم اتصالهما لا يمكن إلا أن يثير ويذكّر بالربّانيات الاجتماعية ، أي بالمفاجآت الإلهية الخاصة بالانغلاق الأصلي . عن طريق النسب بالأمس : « اينيه » ، ابن « فينوس » ، و« رومولوس » ، ابن « مارس » . وعن طريق كتابة الحرب الأول بخط كبير اليوم : مهد الجمهورية ، وطن الاشتراكية ، معقل الحرية ،، الخ . . .

٣ـ تاثير النفوذ: استبدال/ تكرار

وسوف يُتكلم حينئذٍ على « نحو » سياسي تمهيدي لا يكون مرتبطاً بـ « علم الصِيَغ » الخاص بأنماط السلطة (ماكس ڤيبر) ، وبأنظمة الهيمنة الطبقية (كارل ماركس) ، وبالأشكال المؤسسية للدولة (القانون العام) . والقواعد التي تتحكّم بتنظيم جمع من الناس ، أو العلاقات الأولية الرابطة عناصر زمرة الى الزمرة نفسها ، تحدّدها ، باتجاه المنبع ، الطبيعة الشكلية للمجاميع الاجتماعية . وعلى الرغم من كون التحديد سلبياً ومجرّداً فإن المسألة ليست هنا مسألة تحديد هزيل . فعدم الكمال يثير في الواقع ، وبشكل لا يمكن تجنّبه ، إواليتين باتجاه المصبّ : التمثيل والتكرار. وبعبارة أخرى فإن المسلّمة تسمح بتقرير ما يلي : « الافتراض الأول أن كل مجموع اجتماعي يفترض سلطة تمثيل ؛ الافتراض الثاني ان كل مجموع اجتماعي يفترض سلطة تكرار . وإنهما لنصّان عاديا المظهر ، ولكنهما ذوا شحنة قويّة . يحدّدان وظيفة ما نسميه « النفوذ » ؛ الذي لا يمكن ألاّ يكون ؛ والذي هو « رديء» بحسب تعريفه .

١) والإنشطار الأصلي في الجسم الجماعي الذي تمّ تماسكه عن طريق انغلاق البراعم لإخراج محتوياتها يمنعه من الدخول في علاقة فورية مع ذاته . فلقد ولد بانفصاله عن ذاته ـ بالخضوع لنقطة تماسك خارج جوهره ـ وعليه أن يعيش منفصلاً عن نفسه . وإذا كان الانفصال عند « إحداثية النقطة » يقيم الاتحاد عند « محور السينات» ، فالمؤسسة والاستبدال مرادفان بالتأكيد. ومن هنا «البنية الفيضية المشتركة بين العالم الكنسي والعالَم السياسي » (بورديو) . وليس هناك من نفوذ جيّد لأنه لا وجود للنفوذ

إلا بتفويض[1] . وفكرة علاقة غير تمثيلية ، بلا وساطة ولا مصادرة ، تلحم مثلاً طبقة (عمالية) إلى حزبها (الشيوعي) ـ وإنها لمطابقة مثلى بين الذات والـذات ـ لن تهجر الكتب التي يكثر فيها عرضها ، من غير أضرار ولكن من غير نتيجة عملية . ومن جهة أخرى ينبغي ان يمثّل[2] « الحزب » « الطبقة » إذا أراد تسويغ وجوده (« ان يُحمل محمل الجدّ » من قِبَل الآخرين وقِبَل نفسه) . وبين الموجب والتفويض صلة ، فقد سبق لـ « برغسون » أن قال ذلك : ولكن المرء حين ينصّب نفسه مفوّضاً من شخص آخر يكون قد ألزم ذاته أولاً . وما من عنصر ، في مجموع اجتماعي ، له ضرورته بحد ذاته ، وهذه السلسلة اللامتناهية من انحراف المراكز المتوالي هي نتيجة انحراف الزمرة عن مركزها بالنسبة الى نفسها . وليس في وسع أي عنصر أن يسوّغ حضوره إلا إذا شغل مكان عنصر آخر . « الملوك يقومون مقام الله » ، والرؤساء مقام الجمهورية ، والأمناء العامون مقام الطبقة العاملة ـ وهلمّ جرا : ويَرْشَح الشرط اللازم لعملية التمثيل من أن أحداً لم ير قطّ بأم العين « الله » ، أو « الجمهورية » ، أو « الطبقة العاملة » ، أي باختصار من غياب المؤسِّس . وما من زعيم أعلى سوى شخص يقوم مقام آخر ، أو شخص يعتبر تكملة عدد ، أو شخص ليس هناك غيره . ولأن الزمرة ليست عِلّة ذاتها فهي لا تستطيع إلزام نفسها إلا عبر مؤسِّسات لا تستسطيع ، على شاكلة الزمرة ، أن تستجيب لذاتها . وليس « القائم »[3] بعمل سلطوي « جليلاً »[4] (غير منازع) إلا إذا قدّم نفسه بوصفه « كاهناً »[5] (مفسراً لشيء غير مرئي) ؛ ورموز السلطة الحقيقية تماثيل . وإنها لسريعة العطب وغير واثقة ، وبالاختصار بلا أسّ بالمعنى الجذّي ، المنشأةُ التي تزعم أنها أنشأت نفسها بنفسها . وتقوم المفوّضيات الكنسية بعمل المجاميع المستقرّة عن طريق قانونها ذي النظام الداخلي (انتقاليّة ، عدم تساوق ، لا معكوسية

---

(١) ومن هنا عجائبية المطالب اليومية : « أرغب كل الرغبة في أن يكون هناك نفوذ ولكنني أرفض تفويض النفوذ » . بكلام آخر ، اقبل بمثلّثاتكم ، ولكن من دون أضلاعها الثلاثة .

(٢) كتبها الكاتب re — présente ، فلو حذفنا الخط الفاصل بين المقطعين كان المقصود (التمثيل) وإذا ابقينا عليه كان المقصود (إعادة التقديم) . فاقتضت الإشارة ، ولا سيما أن الكاتب يعتمد كثيراً على أسلوب اللعب على الألفاظ . (المترجم) .

(٣) استخدم الكاتب الكلمة اللاتينية (auctor) وتعني المؤسِّس أو الذي هو في أصل أمر من الأمور (المترجم) .

(٤) مقابل الكلمة اللاتينية (auguste) وهي بهذا المعنى (المترجم) .

(٥) مقابل الكلمة اللاتينية (augure) الدالّة على العرّاف أو الكاهن في الأزمنة القديمة . (المترجم)

الاتصالات اللدُنية)؛ ولأن «الكنيسة» متماثلة الشكل في بنيتها فإنها تَعرِف بوصفها شخصاً منطقَ عمليات التنصيب . ومن هنا تعبير « الخادم المَلِك » ، وهو مَلِك لأنه خادم . فإسرائيل يطلب مَلِكاً ولكن « يهوذا » هو الذي يعطيه إياه بشخص صموئيل[1] . وشاول المرفوض من « يهوذا » يستبدل به داود ، ولكن داود يتلقى المسحة بالدهن من يد صموئيل . و« المدهون » ، و« المسيح » ، و« المخلّص » ، مترادفات . وقد كتب القديس أوغسطين يقول : « يجب النظر إلى هذا الدهن الذي كرّس به ، وذلك الزيت المقدّس الذي منحه اسم المسيح على أنهما سرّ عظيم »[2] . والواقع أن هذا سرّ النفوذ السياسي ، بوصفه وساطة أبابية . فمن المسكيك حتى برابادور نعثر على طقس التولية (بالماء ، بالزيت ، بالدم) . فما من أحد « يُمجَّد » بـ « دافع شخصي » إلا ويسقط للحال . والمَلَكيّة في الغرب استيراد جرماني ، لا يهودي ـ مسيحي ، ولكن لو كانت البنوّة البيولوجية كافية لما احتاجت المَلَكيّة الوراثية الى « تكريس » ؛ وعلى الـ « نابليون » الذي يعرّض نفسه لخطر وضع التاج بنفسه على رأسه أن يأخذه من يدي البابابيوس السابع الذي يدين بتاجه لِـ« الروح القدس » .

ولكي نلخصّ ما قلنا: إن الزمرة المكوَّنة بالقياس الى ذلك الشيء الذي ينقصها إنما تتألّف بواسطة غياب ما وبناء على هذا الغياب . ولكن لهذا السبب بالذات ينبغي عليها ان تجعله بالنسبة اليها ، وبشكل ما ، حاضراً. ولأن إسرائيل حبس نفسه في « يهوذا » اللامرئي فقد احتاج الى موسى يمتلكه ، ويراه ، ويصدّقه . والعهد ، الإشكالي ، بحاجة إلى « جسر » محسوس لضمّ طرفي الشقّة بين « الآخر » وبيننا ، سواء كان هذا « الآخر » « البروليتاريا » العالمية ، أو « الأمة » ، أو « الجمعيات الخيرية المسيحية » ، أو « الشعب » السيد ، أو « الإله الآب » . وإذا لم ينتدب « الموكِّل » من يمثّله انهار الـ « نحن » أو اضمحلّ . ومن هنا كان المفوَّضون ، والمكلَّفون مهمّة ، والمنتدَبون ، والمسحاء ، الخ . . . وعجز الزمرة عن أن تبدو شفّافة في عين نفسها ، بوصفها كُلّاً مؤسَّساً ، يجعل كلّاً من الوسيط (بينها وبين . . .) ، والمفسِّر (الذي يوضح لها . . .)

---

(١) كتاب الملوك ، السفر الثاني ، ١ ـ ١٠

(٢) القديس أوغسطين ، « مدينة الرب » ، ج ٣

والمحامي (عنها)[1] المحرِّك الأساسي للكلّ . وتُنَقِّل لا مباشريةُ المجموع النواةَ الصلبة الخاصة باللغز السياسي على رقعة « الوساطة » : سرّ التجسّد » ، « العلوم المتعلقة بالمسيح » ، « علم التوسّط » .

٢) الجسم الصوفي جسم ضائع . ولأن يكون النفوذ ذا جوهر تمثيلي فمعنى ذلك أنه ، في جوهره ، استبدالياً . وإلزامه القديم العهد يعود الى أن له مصلحة تامّة في افتراض أن الغياب الذي يمثّله قد كان قبلُ حاضراً ، لأن استعادة الفردوس المفقود أسهل من اختلاق فردوس جديد. وبهذا المعنى يختلط المبدأ المنطقي الخاص بالمجموع مع بدايته في الزمن ، تبعاً للازدواجية الرائعة لمعنى اللفظ « أركيه »[2] ، البداية والمبدأ . وتستتر المباديء الموضحة للأشياء داخل بدايتها ، وتقوم الخرافات الأصلية بما يقوم به علم أسباب الحاضر من وظيفة . ومن أقوال ارسطو طاليس : لا تشير الخرافات إلى الأسباب الآنية (aitiai) بل إلى العناصر الأولية (archäi) للأوضاع القائمة (ميتافيزيقا ، ١٢ ، ١٠١) . وهذا ما يجعل « لماذا » تكون « عقب ماذا » ، ويمتاز بالقدرة على استبدال المسألة الماورائية التي تفترضها فيزياء المجاميع بخرافة في نشأة الكون ، أو نسب الآلهة ، أو بخرافة تاريخية ـ تكون في الوقت نفسه أقرب الى واقع الحال وأكثر تنميقاً . والزمرة تهرب بالضرورة من أعلى، إذ لو كان هربها من أسفل لما كان انغلاقٌ: فلن يحبس عنصر من المجموع (ب) عنصراً من المجموع (أ) إلا إذا كان الأول يتقبّل الثاني بوصفه مجموعاً ثانوياً ، ولهذا السبب وحده . ويتخذ هذا التصعيد المنطقي تلقائياً شكل نموذج مثالي تدشيني ، أي شكل أصل . « في ذلك الزمن » . « في تلك الأزمنة البطولية » (التي كانت تُصنع فيها خلال الأزمات « الجمهوريةُ » ، و« المدينةُ » ، و« الحزبُ » ، وشعبُ « الله ») . وإنها لكذبة مقبولة ، ولكنه حساب جيد لأن هناك دائماً من الطاقة قَبْلُ اكثر قليلاً مما هناك بَعْدُ ـ وهذه نتيجة المبدأ الثاني . فالمستقبل يعاش على بساط البحث ـ حتى في مجتمع تاريخي ، ولا سيما فيه ـ والانتظار انتظار استدعاء .

---

(١) اضطرزنا هنا الى التصرّف لأن الكاتب وضع السابقة (inter) التي تفيد البينيّة قبل قوسين ضمّا الكلمات الثلاث — (médiaire, préte . cesseur) التي تعني على التوالي عند انضمام السابقة اليها : الوسيط ، المفسِّر ، المحامي او المدافع . (المترجم) .

(٢) (arché) ومعناه باللاتينية (القديم) ونجده في (archaïque) بمعنى قديم العهد ، أو البالي ، (المترجم) .

ومبدأ الرجاء هو مبدأ العودة (إلى المباديء ، أحياناً) . فالذي ننتظره من المستقبل هو أن يعيد إلينا زخم الماضي . وليُغلِق المجتمع الخالي من الطبقـات ، في غد ، الـدورة التي فتحتها الشيوعية البدائية . وسواء كانت نهايةَ التاريخ القديم ، أو نهايةَ التاريخ من غير نعوت - أليس هنا الحلم ؟ وفي الوسع التساؤل عما إذا لم يتعجّل « ميرسيـا إلياد » وهـو يطرح حلّ استمرار بين «الإنسان التقليدي» المعادي لكل محاولة لإقامة تاريخ مستقل، أي تاريخ من غير عملية تنظيم تبعاً لنموذج مثالي، و«الإنسان الحديث» الذي سوف يصنع نفسه وهو يصنع التاريخ ، التاريخ المتخّفف من « الحنين الى الأصول » . وجميع المؤرخين يعرفون مقدار إرادة الإصلاح التي تخالج التأسيس الثوري ، ومقدار ما يخالج كل ثقافة ثورية من هذه « العبادة الرجعية للماضي » التي أخـذها كـارل ماركس عـلى الفـرنسيين ، عـام ١٨٧٠ (رسالـة الى سيزار پـايپ) ، والتي من غيرهـا لم يكن ليتاح للباريسيين ، بعد سنة ، أن يطاولوا عنان السماء ، بتحـريض من الأسلاف العـظماء في ١٧٨٩ و١٨٤٨ وتحت تأثيرهم . « ثـورة العامّـة » المجيدة التي كـانت القدوة الكبـرى للينين في ثورة أوكتوبر ، التي كانت بدورها ، الخ . . . وما كانت الانطولوجيا القديمـة لتخفي قط نظام الزمنية الخاص بالجماعة ، بل لقـد أفصحت عنه كـل الإفصاح . ولا تزال رهبة التاريخ تساور الزمر التاريخية أكثر مما تساور غيرها ، ولسـوف نرى فيـما بعد كيف ينظِّم إلغاء الزمن ولا معكوسيته وإنكار التاريخ بوصفه انتاج الجديد ، كيف ينظِّم كلُّ ذلك وقتَ الزمرة وفق المثل الأعلى المقارب للزمن الطبيعي ، في النقـطة التي تتكرر فيهـا الأشياء بحـذافيرهـا ، وإلى ما لا نهايـة . والمستقبل السيـاسي متعطّش إلى أن لا يكون ، وإذن إلى أن لا يصير . فهو يريد أن « يتوقّف ما هو كائن » . وتحوُّل الشخصِ الحقيقي إلى إسطورة تماهٍ ، والحـدثِ التاريخي إلى مرجع فيما وراء التاريخ ، والعيدِ إلى وجبـة طعام خفيفـة ، والحفلةِ إلى تجديـدٍ دوري للقوى ، والاحتفـالِ بـذكـرى ميـلاد الانسان إلى ردّة في دورة الزمن ، الخ . . . كل ذلك يشهد ، حتى بابتذالـه ، على أن التثبيت بـالتكرار لم ينقـرض مع « السَّنَـة الكبرى » التي قـال بها الـرواقيـون ، أو مـع الكوارث الكونية التي قال بها أفلاطون ، أو مع رؤى نهايـة العالم اليهـودية - المسيحيـة (لقـد انبغى أن يحلّ الحـريق الثوري الـذي سجل نهايـة الأزمة العـامة التي مـرت بها الرأسمالية محل الـ « اكپوروسيس » ، أو الحريق المطهِّر الذي سجّل نهاية السنة الكونية الكبرى) . والصدع الأصلي يحكم على الزمرة بالبحث عن الرأب بالعودة الى النمـاذج

المثالية لولادتها ، وتتّخذ مغامراتها الكبرى صورة تجديد القاعدة (التي يظل مثالها وميزاتها « العودة الى الطبيعة ») ـ وهي رحلات عجائبية جديرة بالتقدير ما دام من غير الممكن تحديداً بلوغ نقطة الوصول التي هي نقطة الانطلاق . ولكن على المرء أن يذهب للاستراحة في المكان الذي افترض أنه انطلق منه . ولا يمثّل الزمن السياسي خطّاً مستقيماً ، وإن كان خطّاً فهو شكل مغلق ، حلزونية غير كاملة يُعاوَد رسمها باستمرار . ويسند عدم الكمال الفطري الى إواليات الزمرة عملاً لا متناهياً : إعادة بناء الكمال ، باعتبار التجديد غير مقبول إلا لأغراض ترميم وضع قديم غير موجود (وها نحن نقرأ في صحيفة اليوم « ان مدرسة السيد « جاك لاكان » تريد ترميم حقيقة التحليل النفسي ») .

ويُجبِر عدم الكمال على الإصلاح، لأنه يُفسِد . وهو يدعو لسدّ المسارب التي يحفرها بنفسه : تعذيب بلا نهاية . والجماعة تعني برميل بنات « داناوس »[1] . رمّموا ، رمّموا ، تلك وظيفتنا جميعاً ، ولكن « حقيقة التحليل النفسي » لن تعود الى الالتماع تحت الفرشاة عما قريب .

٤ـ نزعة الإخفاق

ينبغي أن تُكمل هذه الأطروحات (او الافتراضات) بحاشية: الجماعة تنزع الى الشقاء . إلى الموقع السياسي بوصفه المكان الطبيعي للإخفاق . على ألاّ يُفهم بمعنى الشكاة . فالإخفاق هنا شغف محرِّك (إنه يُسيِّر بالضبط لأن الامور لا تسير على الإطلاق) . وهو الإخفاق المعدّ لإتمام الحلقة ، للفراغ من دورة إعادة بناء الذات . والحيوان السياسي بانتظار « غودو » . ولكن لو لم يُفتَرض أن مفاتيح « المملكة » قد ضاعت، فما الذي سيُبحث عنه؟ والأفق المرسوم بلوغه يتقدّم مع الماشي ليلتقي ذاته في كامل حقيقته : عودة المسيح الى الأرض ـ التي كانت حدثاً وشيك الوقوع عاشه خلال

(١) « داناوس » هو ملك ليبيا الخرافي . وقد هرب مع بناته الخمسين الى مدينة « أرغوس » في اليونان ليجنبهن الزواج بأبناء عمهن « ايجبتوس » الذي كان يحكم مصر . ويأتي هؤلاء الى « أرغوس » فتوافق البنات على الزواج بهم ، ولكنهن يذبحنهم ليلة العرس بناء على نصيحة أبيهن ، ولا ينجو سوى « لانسيه » الذي ترفض زوجته « ايبرمنستر » أن تذبحه . ويُقذف بالقاتلات إلى « تارتار » ـ أسفل سافلين في الميثولوجيا الإغريقية ـ حيث يحكم عليهن أن يصببن الماء الى الأبد في برميل بلا قعر . (المترجم) .

عصور طويلة ملايين المسيحيين ممّن غدوا مسيحيين كيلا يفوتهم الركب . العام القادم في أورشليم . « مملكة الرب » . عودة الإمام الثاني عشر . معاهدة الصلح الدائم . القفزة من سيادة الحاجة الى سيدة الحرية .

وغنيّ عن التذكير أن مهل تحقيق أهداف الإيديولوجية لا تنفك تطول . وعلى سبيل المثال تمرّ الآجال المضروبة للحاق بالولايات المتحدة ، أو لمناغمة الدخول بين عمال المدن وعمال الأرياف، أو لانهيار الاقتصادات الإمبريالية ، دون ان يحدث شيء ، حتى ولا نقد ذاتي ؛ ولا يَذكُر أحد قط بأي دلالة كانت تلك الأمور قد شُحنت . وتلعب الجماعة حتماً لعبة التمديدات . والقضية على الدوام أطول مما هو متوقع ، ولكن ما همّ الطول ما دامت هناك رؤ ية مسبقة . ومنذ صلب المسيح رأى المسيحيون عشرات رؤ ى القيامة على الأقل تتلاشى ، وكانت آجلها قد أُعلنت بدقة ، ولا تكاد الواحدة منها تُنسى حتى تكون فضيلة الرجاء الإلهية قد وظفت رؤ ية أخرى . اقتربت الساعة . . . الساعة على الأبواب . والسيناريو الأَلفي مدّون في أصل تكوين الزمرة ، وها هوذا الإخفاق المخلِّصي يزيد في الحاجة الى الانتماء بدلاً من تثبيط الاعتناقات . وها هي ذي الكبوات التنبؤ ية تدفع مسيرة الرجاء من جديد. وما يضع الأفراد في الدوّامة هو الذي يدير عجلة الجماعات . « أيتها الطوباوية ، يا اختاه ، حبّذا لو نبدأ من جديد . . . » .

ولنهاية القصة قصة بالتأكيد ، وسيكون من السهل متابعة مقاطعها على المنوال الغربي . فبالنسبة إلى الـ «إيديولوجية العلمية » الحديثة مثلاً ، كنا جميعاً شهوداً على الطريقة التي عقلن بها « غودو » غيابه ، في إشكالية الانتقال الماركسية إلى مجتمع بلا طبقات ، بثناياه المتتالية من « الفعل » إلى « المسار » ، ومن المسار الى « وسيلة الإجراء » . وقد احتفظ ، طوال مدة افتراضه وشيك الوقوع ، بشكل « طفرة » ـ للثورة بوصفها «قطيعة نوعية»: نضال أخير، عشيّة مشهودة وتمدُّد بعد ذلك بالاحتكاك بالتاريخ ، متخذاً شكل « مرحلة الانتقال » الأكثر طولاً . ولكن إذا كان للانتقال من المرحلة الدنيا ـ الاشتراكية ـ الى المرحلة العليا ـ الشيوعية ـ بداية يمكن تعيينها (اوكتوبر ١٩١٧) فإنه يشهد أجله يفلت منه باستمرار وبشكل عجيب . (ما زلنا بعيدين عنه) (سيڤ ، ١٩٨٠) . وعندئذٍ تتمدّد نقطة الانتقال الثوري لتصبح « مضيقاً » تاريخياً ـ ينفجر بدوره ـ يفرض ذلك قانون النمو اللامتساوي ـ في عدد من القنوات («السبل

القومية للانتقال الى الاشتراكية ») يصحبها، داخل كل قناة ، سلسلة من الهويات الفاصلة ـ تتزايد بتزايد « نضوج » الوضع والنظرية . ويتضاعف الانتقال ، وهو يمرّ عبر المكان ، إلى ما لا نهاية في الزمان . ولا يدلّ موضوع « الانتقال » ، في مرحلته النهائية ، على زمن عمل ما ، بل على مجرد القيام بالعبور ـ كما قال الشاعر : « سلوك الدرب لا يعني الوصول » . « إننا نعيش في حقبة انتقال الإنسانية من الرأسمالية الى الاشتراكية » .

وإنها لصيغة رائعة . وفي وسع كل واحد الانخراط فيها لأنها أعظم ايضاح لا يمكن التقرير بشأنه (لا هو صحيح ولا هو خطأ ، لا يمكن التحقّق منه ولا يمكن رميه بالزيف) . فلننظر اليه إذن على أنه متّفق عليه . ولكن ليقرّنا اصحاب الرأي بالمقابل على أن حقبة الانتقال التي نعيش فيها لا تسجل الانتقال الى حقبة أخرى . فنحن نعيش على الأصح في « حقبة الانتقال من انتظار إلى آخر » . وباختصار ، « لن يعبُر العبور » ، فالعبور شغفنا، وسوف نحيا ونموت مجرّد عابرين . والتاريخُ يُصنع بالتحوّل الى غرفة انتظار . ولسوف يكون دائماً بالنسبة الى نفسه ما قبل تاريخ خاص به .

وإنها لإيجابية السرابات . ولقد دام حشد « الشمال ـ الغربي » ما يقارب القرن ، من آخر رحلة لكولومبس حتى آخر رحلة لـ « بافين » . ونادراً ما كان استدعاء كهذا اكثر فائدة . وقد أراد كولومبس بعد رحلته الثالثة إلى « العالم الجديد » (١٤٩٨ م) الذي نظر إليه بشكل ما على أنه أوستراليا التي نعرفها اليوم ، أراد هذه المرة الانتقال الى الأمور الجدّية، أي الى آسيا. وإذ كان يبحث عن المعبر العجائبي الذي سيقوده الى «جزيرة الذهب »[1] ، استكشف عن كثب شواطيء اميركا الوسطى . وأما « نونيز دو بالبوا » فقد اخطأه هو الآخر بفارق بسيط : لقد قطع إذ اخطأه برزخ پانما راجلاً ، واكتشف المحيط الهادي. وأما «جان كابو» فصعّد نحو الشمال، وكذلك «كارتييه». ولكن عبثاً. وأما « سان لوران » فلم ينفذ إلا إلى كندا . وظلّت « طريق كاثيه » ، الصين الخرافية ، مسدودة . وفي عام ١٥٧٦ كتب انكليزي ، « جيلبرت » ، لتحريك المشاعر ، « خطاباً ينزع إلى إثبات وجود معبر إلى كاثيه في الشمال ـ الغربي » . وإذ توسّله أحد القراء الذين

---

(١) اسم اطلقه الاغريق على واحدة من أربع جزر ربما كانت جزيرة مالقا اليوم . (المترجم) .

صدّقوه فقد ذهب الى « غروينلاند » واكتشف بلاد الاسكيموبلحمها وعظمها . وبعد أن دخل الخليج الذي يحمل اليوم اسمه ، « فروبيشر » ، ظنّ أنه وجد المضيق الشهير ، وانقلب مسروراً . وبعد ذلك بقليل تاه « بافين » من جهة المحيط المتجمّد الشمالي في متاهة ضبابية تعزّ على الوصف ، وما لبث أسهل الطرق إلى آسيا أن اتصل رويداً رويداً بنقطة بدايته ، الخرافة . وقد أورث ما سمح البحث عن الممرّ في أثناء ذلك بتخزينه غصّةَ الاكتشاف في نهاية الأمر بأنه لم يكن في تلك النواحي ما يُعثر عليه غير أرخبيل متجمدّ غير صالح للعبور .

لِمَ ترنُّ أجوف الخطب ملء اسماعنا المصدِّقة. المناضلة أو المواطِنة ؟ لأن جسم الزمرة أجوف ، ولأن النموذج الأمثل يُرجِع إلينا الصدى النموذجي لعدم الكمال . وكيف لا نكون حسّاسين تجاهه ، إذا كُنـ« نا » منه صُنِعنا ؟ وقَد سبقت الملاحظة بأن « تماسك » الخطاب السياسي خارج عن جوهره على الدوام ، وأن هذا التماسك ليس كافياً بذاته ؛ وأنه معلَّق إلى فرضية ضمنية لم تفسَّر قط ، إلى لا ـ مقول قائم خارج الحقل الخطابي (على سبيل المثال في الخطاب الستاليني : « إن الاتحاد السوفياتي هو بلد الاشتراكية ، والبروليتاريا فيه هي على رأس الحكم ») ستكون « مهمة الخطاب كبته »[1] . ولكن « تلاحم » التنظيم السياسي خارج هو ايضاً عن جوهره ، وليس كافياً بذاته[2] ، الخ . والتطابق الشكلي بين التنظيمات واعضائها المنطقيين هو الذي يجعل هؤلاء مقبولينَ من تلك ، والعكس بالعكس ، ليس هذا وحسب ، بل يجعل كلاً من الفريقين غير قادر على الاستغناء عن الآخر . ومصداقية الخطاب الإيديولوجي ناجمة عن تمشّيه مع الطبيعة الإيديولوجية للزمرة (أعظم فعالية تعود للخطاب الهستيري) . ولكن الإرسال ليس سوى رجوع إلى المرسل . وقد كان « هيغل » يقول بأن الحيوان وحده هو البريء حقاً . والحيوان السياسي يولد مذنباً . واسم العلم الذي يُعرف به هو « جوزيف ك » .

---

(١) جان ـ توسان ديزنتي ، « الستالينيون » ، (فايار ، ١٩٧٥) ، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٩ .

(٢) ليس هناك بالطبع من نهج إثباتي الا وينبني على ما لا يمكن إثباته . كما أن عدم الكمال لا يقول بوجوب فرضية ، ولكن بوجوب انتساب الفرضية الى نهج منطقي غير النهج الإثباتي المعني .

الفصل الثاني

« الديانة الطبيعية »

١ ـ الزمرة الشاملة
٢ ـ في التاريخانية بوصفها استدلالاً خاطئاً.
٣ ـ الطبيعة والتاريخ: زوجان لا ينفصلان.
٤ ـ في المجتمع الشيوعي بوصفه أعلى مراحل المثالية التاريخية.
٥ ـ تكريس الطبيعة
٦ ـ ما قبل العلم الباحث في الجماعة.
٧ ـ روح القدس الخاص بالتنظيم.

سنفرض ان « الديانة الطبيعية » نتيجة بنية مثلثة النسق ، شكلية وحيوية ومادية ، متعامدة على المستويات الثلاثة ، المنطقي والبيولوجي والتكويني .

١) « المستوى المنطقي » (أو البنية التي تأتي في المرتبة الأولى) : الزمرة نظام علاقات . ومعلوم أن العلاقات لا تستطيع صنع نظام ما لم يُجعل كيان النظام نفسه مستعلياً على العناصر التي يُدخلها في علاقة . وإنه لعدم كمال اجتماعي . وإنها لحاجة شكلية لا تتبدّل ، مهما كانت الأشكال المتغيّرة للغاية التي يضفيها ذلك الاستعلاء ، ومميّزات «الكيان» المطروح هكذا على أنه « خارق للطبيعة » .

٢) « المستوى البيولوجي » : الثقافة نظام حيّ أُمِّن له الاستقرار . ووضع الزمرة في موقف استعلاء بالنسبة إلى نفسها (نتيجة المستوى ١) مهمّته أن يجعل كياناً عِرقياً حيّاً فريداً يستقرّ في المكان والزمان ، أي أن يكرّر شيعة حيّة ويحافظ عليها .

٣) « المستوى التكويني » : النظام الجماعي الحيّ نسق مترابط من الطاقات يكون مصيره « الطبيعي » الاضمحلال إذا لم تتدخل ، لوقف الرجوع إلى الفوضى ، إواليات تكرار الابتعاد عن التوازن المدرجة في البرنامج التنظيمي الخاص بكل دين .

واعتقاد الزمرة الباطل بنفسها (المستوى ١) يسمح بتأسيس بنية انتماء ، أو هويّة ثقافية (المستوى ٢) ، تقوم هي نفسها بوظيفة نطاق حراري مستقرّ نسبياً (المستوى ٣) .

وليس لهذه الخطيطة من قيمة بالطبع سوى أن تكون اقتراحاً لا تفسيراً . وتتداخل المستويات الثلاثة ، ولا يخطف أي منها بعضاً من الآخر . والإكثار من القَطْع العلومي مضرّ ، وكذلك الإكثار من اللحام ـ بقاعدة الاستقلال هذه داخل ترابط مختلف درجات العقلانية الذي يتيح لنا توسّع العلوم الراهن أن نلمحه .

١ ـ الزمرة الشاملة

« يدرس التاريخ ما يميِّز مختلف الزمر التي تعرفها البشرية بعضها من بعض » (لوسيان فيڤر) . ويدرس نقد كنقدنا ما لمختلف الزمر التاريخية التي تعرفها البشرية من أمور تشترك فيها بعضها وبعض .

والقضية هي بالطبع معرفة ما إذا كان بالإمكان « الإغضاء » بشكل مشروع عن الفوارق التاريخية . والإغضاء المشروع ينجم عنه « مُدرَك » ، وينجم عن الإغضاء غير المشروع « كيان » . ويعيد المُدرَك الوحدة الداخلية الى تعدّدية تجريبية ، ويُغرِق الكيان التعدّدية في العمومية الغامضة . فكيف السبيل الى التمييز بين إجراء مُدرَكي وإجراء تشويشي ؟

لنحدد منذ البداية فرقاً في المحتوى والقصد بين الكيان « حشد » أو الكيان « جمهور » ، وما نعنيه بـ « الزمرة » . إن « علم نفس الجماهير » لمؤلفه « غوستاف لوبون » يقدّم ملّخصات صحتها تلفت بما فيه الكفاية النظر لاستقطاب عناية « فرويد » النظرية (وعناية « هتلر » العملية) ، ولكن ليس لموضوعه حدود ولا تعريف لأنه إذا كانت ميزة الجماهير ان يغرق فيها الفرد فإن فكرة الجمهور تُغرِق بدورها وحداتٍ متنوِّعة تنوُّع جمع من المشاغبين ، أو هيئة محلّفين ، أو « كنيسة » ، أو مجلس نواب ، الخ . ويُلاحَظ أن الكيان يفضح نفسه ، بصورة عامة ، إذ يُستعمل بصيغة الجمع (« الحشود » ، « الجماهير ») ، ويرافقه ظل معنى انفعالي أو خلقي ، ومع ذلك يكون في معظم الأحيان تحقيرياً اكثر مما هو تمجيدي في نظر فلسفات التاريخ النفسانية (« اغتصاب الجماهير » لـ « تشاكوتين » ، و« تمرّد الجماهير » لـ « أورتيغا إي غاسّيه ») .

ولا تعني كلمة « زمرة » هنا « وحدة اجتماعية حقيقية » من الممكن الوصول إلى ملاحظتها ، وعليه فليست حملتنا من نمط وصفي : إنها غريبة من هذه الناحية عن علم النفس كما هي غريبة عن علم الاجتماع ؛ ولا هي كذلك « مُدرَك تجريبي » يُعرِّف بفئة من الأمور المفترضة بالحدس . إنها مُدرَك أساسي في السياسة البحتة - كما أن هناك « إدراكاً بحتاً » - أي « مقولة » . فينبغي إذن أن تُستعمل بصيغة الإفراد وبحياد مطلق . وتحدّد مسلّمة عدم الكمال « شكلاً مسبقاً للممارسة البشرية » ، أي قانون تأليف شكلي للزمر العملية المنظّمة . وبهذا المعنى يستبعد حقل تطبيقها أول ما يستبعد الزمر المنظور إليها على أنها خلائط مادية غير منظّمة (جموع الزبائن في محل من المحلات الكبرى ، أو صف الناس المنتظرين عند موقف الأوتوبيس) ، أو الخلائط المنطقية غير العملية (فئة اجتماعية ذات مهنة واحدة ، طبقة من المسنّين ، توزيع فئوي قائم على الجنس ، الخ) . فالجماعة تبدأ من حيث لا تعود المجموعة تكفي[1] .

ولأن عدم الكمال يعني بالضبط قاعدة شكلية للتأليف فإنه لا يُعمَل به حين يتعلق الأمر بمجرد التجميع بالرصف ، قطعان أو اكداس بشرية . وهو يشمل حقل « التشكيلات الجماعية » وحده . ولسوف نحدّد بدقّة ، لأن « العقل » السياسي لا يعني الحشرات الغشائية الأجنحة وإنما يعني بنوع خاص العالم البشري الخاص بالمؤسسات ، سوف نحدّد التشكيلات الجماعية الطوعية » .

ومسألة العلاقات المتبادلة التي تربط المؤسسات الجماعية بزمر النَسَب أو القرابة (عشائر ، نَسَب ، أسرة) والزمر الاقليمية (قبائل ، جماعات ريفية ، فيدراليات ، الخ) مسألة صلبة ، لكنها ليست مسألتنا (هنا) . فهي في الواقع من اختصاص دراسة الفوارق . وبهذا المعنى سوف يُميِّز علم الأعراق بين « الفخذ » ، وهو زمرة تدّعي جَدّاً مشتركاً ، و« العشيرة » ، وهي زمرة مؤلفة من نَسَب أو عدة أنساب ، و« البطن » ، وهو زمرة تتألف من عدة عشائر ، الخ . . وسوف يُبرِز مؤرخ بلاد الإغريق القديمة مثلاً كيف أن « الفخذ » و« البطن » و« العشيرة » استطاعت ، حسب الظروف ، أن تعمل بوصفها زمراً عرقية ، وإدارية ، وإقليمية ، ودينية ، الخ ، في آن واحد . وسيُميِّز عالم

---

(١) لكن يمكن دراسة المجموعة ايضاً بوصفها ظاهرة جماعية . انظر عند « رينيه مونييه » ، « صف الانتظار كزمرة اجتماعية » (الحوليات ، ١٩٤٠) ؛ وكذلك بالطبع التحليلات المتعلّقة بصف الانتظار عند « سارتر » .

الاجتماع بالطريقة ذاتها بين زمر أوّلية وزمر ثانوية ، زمر توظّف أموالها وزمر تعمل ، زمر محدودة وزمر واسعة ، الخ ؛ وسيكشف مؤرخ فرنسا المعاصرة كيف أن هذه الزمر المتقلّبة بعض الشيء تتداخل بشكل محسوس في الواقع المعيش ؛ وأما عالم النفس الاجتماعي فسيدرس وضع فرد تتجاذبه كثرة هذه الزمر الانتمائية (أسرة ، منطقة ، مهنة ، طائفة دينية ، حزب ، وطن ، الخ) .

ولن يكون في وسع الحاجة الملّحة إلى هذه الدراسات التجريبية أن تغدو ذريعة لتأكيد استحالة العودة الى مباديء منطقية تمهيدية ، ولا أن تقلّل من قيمة خاطرة في منطق للممارسة يتعامد فوق كل تاريخ عملي . وإذ كان البحث عن التنوّعات التجريبية بعيداً عن التعارض مع البحث عن اللاّمتغير البنيوي فإنه يسمح بولادته . وليس من تنافر ، بل هناك تلاقح ، بين مشروع في الانثروبولجيا السياسية ومعطيات التاريخ السياسي ، ولكن المنازعات العقيمة المُعاوَدة باستمرار والخاصة بالبنية والحديث تقود الى الرغبة في أن نوضح ، من مكاننا ، سوء التفاهم الذي يغذّيها . وسيتم التوضيح هنا إلى أقصى الحدود ، كتحدٍّ إذا شئتم .

ينجم عن طبيعة الزمرة فكرة ديانة طبيعية ليس لها وجود تاريخي ولكن التاريخ مسرحها . ولم نُمهَل حتى نعلم أن الواقع الديني تمادٌّ مع الواقع الاجتماعي . ولكن قد يسمح افتراضنا التوضيحي بالابتعاد قليلاً ، أريد أن أقول بالإيغال أكثر في التقهقر ، مع احتمال التقاء « الأجداد العظماء » . وإذا كان ثمة من « طبيعة » فوق بشرية للزمرة البشرية فإن الإنسان الاجتماعي متديّن بشكل طبيعي بوصفه اجتماعياً ، والخارق للطبيعة مُعادٌ بشكل تاريخي إلى الانسان من قِبَل طبيعة التجميع التي لا يمكن تجاوزها . وعندئذٍ ستحلّ الصورة القديمة ، لكن الممحّوة ، لطبيعة سائرة عبر التاريخ ، او بالحري ، ترجمة لـ « ديانة سائرة عبر جميع الاديان » (هنري غوييه) ، محل المقترح المعروف ببشرية فاتحةٍ لنفسها بفخار طريقاً عبر طبيعة لا تريم .

ولافتراض ديانة طبيعية جميعُ المميزات التي لحماقة خطرة . إنه نموذج فكرة سخيفة وشريرة بالذات . ونصّه وحده يُحيل على فرضيتين مزعزعتين : أن هناك « طبيعة » ، وأن هناك ديانة « ما » .

وليس خافياً أن كل احد يعرف .

١) أن فكرة الطبيعة لم تقتصر على الظهور طويلاً فكرةً سخيفة وحسب ، بل ظهرت كذلك على أنها من أفكار اليمين ، ودعامة ترتكز إليها أشد الخداعات رثاثة (من نمط : « من طبيعة الأشياء أن يكون هناك أغنياء وفقراء ») . ولنذكر مع ذلك أن الحالة لم تكن كذلك في عصر « الأنوار » .

٢) أنه ليس هناك من جوهر للدين كلّي ، بل هناك ديانات خاصّة لكل منها مقولاتها التي لا يمكن إسنادها إلى الأخريات .

ولأن يكون للّاوعي السياسي شكل للوجود هو الديانة الطبيعية فذلك ليس أقلّ إضراراً بمصالح الوعي منه بمصالح السياسة . وإنها لإهانة مزدوجة : من جهة للإنسانية السياسية التي تردّد على مسامعنا كل يوم أن « الإنسان نتاج إبداعه الخاص » ، أو أن « ما سيكونه الإنسان خاضع للإنسان نفسه » ؛ ومن جهة ثانية للتاريخانية العلمية التي تعلّمنا أن التحليل يُعمِّم ويوجز إذ هولا يتشبّث بالخصائص النوعية للتجارب الدينية ، ويردّ كل ظاهرة الى جوهر عام . وها هي ذي الديانة الطبيعية هذا الوحش النظري ، في حقبة عَدَل فيها المؤرخون أنفسهم ، كما يقال لنا ، عن الاشتغال بتاريخ الديانات العام وكأنها الإله « يانوس بوجهين » ـ مما سيتيح لها أن تُصفَع على الخدين . فمن الجهة اليسرى : لكونها فطرانية ، وإذن قدرية . ومن الجهة اليمنى : لكونها تشويشية ، وإذن مجملة وفارغة .

فلنبدأ بالأخطر : « التعقيدية المَتَاهِيَّة للوقائع الدينية » (مرسيا إلياد ، « بحث في تاريخ الأديان ») .

ليس ثمة تنافس بين علم الأحياء الخلويّ وعلم الحيوان ؛ فالأول لا يُنقص من قيمة الثاني ، وتحليل الإرسال الكيماوي في عملية تجديد الخليّة لا يشترط ان تكون جميع التنظيمات المتعدّدة الخلايا برسم الوضع في « الكيس نفسه » وأن لا يستطيع عالم في الخلايا الوراثية التمييز بين فيل وزنجور ووزغة . والفونولوجيا التي تكشف عن قوانين تنظيم الأصوات ، هذه القوانين التي لا يُدرِكها المتكلّمون ، لا يقلّل من ميزات الألسنية

المقارنة ، وعلى الرغم من أنها تقرّر أن « ثمة كثيراً من اللغات وقليلاً جداً من القوانين الفونولوجية الصالحة لكل اللغات » (ليڤي - شتراوس) فهي لا تطمح إلى الحلول محلّ تحليل الأحوال اللغوية القائمة . ولا تجعل نظرية الإعلام ، وهي تطرح ماهية تناقص الطاقة وماهية الإعلام ، من المعلوماتية قضية زائدة عن الحاجة أو بديلاً ، ومن الممكن أن يكون المرء مُبرمِجاً ممتازاً من غير أن يمرّ بالصيغ المجردّة والعامة التي وضعها « شانون » و« بريّوان » . وما المراد التذكير به من كل هذا إن لم يكن ، في مبدأ الأمر ، أن « الدرجة هي التي تخلق الظاهرة » (هنري پوانكاريه) ، وأن المجهر يشنّ الحرب على الفيل ؟ ومع حفظ الفارق فإن التوسّع في نظرية « غوديل » ينبغي ألا يجعلنا نقاطع التجارب المفيدة التي قام بها « كورت لوين » و« مورينو » على « زمر - ش » أو غيرها من الزمر الضيّقة . ولسوف يحتاط «نقد للعقل» السياسي تماماً من الرغبة في منافسة ديناميّة الزمر (أو « علم القوانين التي تربط سلوكات زمرة بنظام القوى الفاعلة داخلها ») ، حتى وإن بدا له أن علم النفس الباحث في العلاقات المتبادلة بين الأشخاص سيكسب بالاستنارة بالمُسلَّماتيّة أكثر مما ستكسب هي بالاسترشاد به .

وقضية الجوهر - وهذا واضح تماماً - غير قابلة للتحوّل الى قضية درجة . وملاحظة أشكال الوجود التاريخي للدين ، مهما يكن حجم الوحدات الملاحظة (من الساحر المتْعدّد الحِرَف الميلانيزي إلى صناعة التنبؤ الحديثة) ، لن تجعلنا قط نغادر ساحة « علم يبحث في الأشكال » . والانتقال ، والحالة هذه ، إلى التركيب اللغوي الخاصّ بالمقدّسات لا يمكن ان يتمّ في النهاية بمراكمة الوثائق بوصفها « تعميماً » لمعطيات ظواهرية . ونعلم ما يلي : لا تشبه أية ديانة الأخرى وتشكّل كلّ واحدة نظاماً . ومن الممكن أن يكون بين هذه الهيئات تعارضات موضِحة وتجاورات خدّاعة . وقد علّمنا « ماكس ڤيبر » أن نرى بشكل أفضل إلى النظام الكلڤيني ، وهو مزيج عكسي من طقس في الاستعلاء وصوفية تجاوز حدود هذه الدنيا . وعلّمنا « ڤيرنان » التمييز بين الديانات المتعدّدة الآلهة في « العالم القديم » وعدم إذابة « الديانة الإغريقية » (وهي تركيب زمني مجرد بذاته) في النموذج الهندي الأوروبي الخاص بالوظائف الثلاث ، منبّهاً إيانا إلى أن السيادة الهلّينية كانت تجهل على الأخص التناقض الروماني بين القطبين « فلامين/لوييرك » ، وهو الشرعية السحرية للقضائي/عنف . ولنوافقه على أن

« المقارنة عمل الاختصاصيين وأن المقارِن هو قبل كل شيء رجل ينتسب الى ديانة »[1] .
والديانة الطبيعية ليست الديانة الكاملة : فلا هي تكاملٌ لجميع النظم الدينية التي يمكن ملاحظتها ، ولا هي المعدَّل الحاصل من تبايناتها. ولن تكون المقارنة ، هنا كما في مكان آخر ، حجّة ، ولا قاموساً ، ولا قواعد نحوية . وبالإضافة إلى أن مثل هذه المهمة في إعادة جمع الوقائع ستكون مهمة بلا نهاية فإننا سننهج منذ البداية نهجاً خاطئاً .

وإذ تحلّل التاريخانية كل ظاهرة وكل مقولة داخل سياقها فهي تقي من التشابيه السطحية بردّ فعل سليم وضروري ضدّ التعميمات الكيفية للأنثروبولجيات الدينية في مطلع هذا القرن، وهي فلسفات بأثواب اثنولوجيات او سوسيولوجيات. ولكن هذه التاريخانية تنقلب الى الإسمانية حين تحجم عن أية قفزة في النسق التوليدي، وتكتفي، بحجة التشبث بالوقائع، بأن تصف الى ما لا نهاية التميّزات اللانهائية ـ وهو عمل متناقض في طريقته، ومن قبيل تحصيل الحاصل بنتائجه في الوقت نفسه. ومن الممكن أن تكون إرهاباً أيضاً. فهي تخدم المعرفة في إحدى حاليها، وتقمع في الأخرى. ولن ندخل هنا في ملاحظة (وهو عمل قد لا يخلو من فائدة) المظهر الذاتي للاستراتيجيات الحديثة الخاصّة بتقطيع الحقل التاريخي الذي سيكون فيه الدفاع عن الحوزة الأكاديمية (كرسي الدراسات ») ضد تهديدات الجار المحتملة بالاستيلاء (وإذن بـ« إلغاء المنصب ») أقل اهميّة، بما لا يقبل أي شكّ، من شغف الاختصاصي بمادة اختصاصه. ولنحتفظ فقط بهذا الخطر الموضوعي: أن الرفض المشروع للتعميم المفرط يشكّل نقطة ممتازة لرفض العمل الخاص بتكوين المُدركَات. ولسوف تلتقي دقة الاختصاصي حينئذٍ، بضربة من سحرٍ يفوق الوصف، مع تسرّع الفاشل عند أدنى درجات المعرفة. ويشرح لي أحدهم ان كل بقرة عالم من العوالم، ويُشعرني آخر أن كل الأبقار رمادية في ليل الـ«مانا». ولكن أحداً لا يقول لي ما يحدّد بقرة، أي ما يمنعني من أن أخلط بينها وبين سيارة، أو بينها وبين أخت جدّتي.

والواقع القائل بأنه لا يوجد شخصان مثيلان فوق سطح الكوكب لن يعوق

(١) ارشيف العلوم الاجتماعية للأديان ، عدد ٤١ ، كانون الثاني ـ يناير/حزيران ـ يونيه ١٩٧٦ ، محاضرة في « الكوليج دوفرانس » .

الـ « جنس البشري » ، وهو وحدة تناسلية محدّدة بدقّة ، عن أن ينمو لصغير الإنسان ذراعان لا جناحان . وقد يكون من العملي هنا العودة الى التمييز الذي كان «جوهنسن» أول القائلين به بين « نمط الوراثة » و« نمط الظاهرة » . والجزء الوراثي حقيقة منطقية خالصة : لم يرها أحد قط ، ولا حتى بالمجهر . ولا تُرى سوى انماط الظواهر ، لدى الأفراد . ويصف نمط الوراثة المميزات الأساسية للجنس أو « البيان الأمثل بالاحتمالات الخاصة بكل جنس » ، كما يشكّل نمط الظاهرة التجليَّ المتغيّر والفطري لتلك الاحتمالات في الأنظمة الفردية المرئية . ويعثر في الألسنية على تمييز آخر ـ ربما كان مستمداً من السابق ـ في زوجي الـ « أهلية » و« الخاصيّة الفكرية » اللذين أدخلهما « تشومسكي » في « نظرية التركيب اللغوي » . ولا يخفى كيف أغفل هذا الأخير الفوارق الفردية والثقافية ليفترض (أو يقدّم كاطروحة) الوجود (المثالي) لنحوٍ شامل ، ثابت بالنسبة إلى الأفراد ، وغامض في مختلف اللغات وشتى الأحوال المجتمعية . فهناك أهلية حقيقية مرتبطة بكل لغة (وهي « المعرفة التي يملكها المتكلم بلغته ») ، وتنظّم الخصائص الفكرية (أو « الاستعمال الفعلي للغة في المجتمعات الفعلية ») . ولكنه دُفع بالنحو التوليدي إلى أن يطرح بعكس تيار الأهليّات الخاصة « أهليّة » مثاليّة أو فطرية (سوف تُحدَّد بنى الدماغ البشري العصبية إوالياتها في الدرجة الأخيرة) يقابلها من الجهة الأخرى « متكلّم مثالي » يُنظر اليه كفاعل شامل . ونودّ هنا مدّ التشبيه بوضع افتراض بأن كل ديانة ، كل تكوين إيديولوجي يمكن أن يُقرأ على أنه نتيجة مسبقة لأهليّة نوعية ، بوصف الديانة الطبيعية بالنسبة إلى الديانات التاريخية ما هو النحو الشامل بالنسبة الى اللغات الفعلية : نظام قادر على إنجاب ما لا نهاية له من الاعتقادات الممكنة بواسطة مجموع محدَّد من العناصر المحدَّدة بعلاقاتها وتناقضاتها المتبادلة (وهي كليّات شكلية ومادية) . ومما لا ريب فيه أن الافتراض سيبقى في حالة الحفز ما دامت لم تُصغ قواعد تَحَوُّل داخلي (تسمح بالانتقال من الأهليّة الفذّة الى الخاصيات المتنوّعة ، والعكس بالعكس) ، ومثل هذا العمل يتجاوز في الوقت الحاضر قدراتنا ومعلوماتنا (لكن ليس في شروط تنفيذه ما هو طوباوي ، في إطار جماعي وببعض الوسائل) .

ليس للزمرة الشاملة وجود ؛ ولا للمتكلّم الشامل ايضاً . ولكن جميع الناس يتلقّون عند ولادتهم ملكة النطق ، وجميع الزمر تتلقّى عند تكوّنها ملكة الاعتقاد . ولا تفترض

ملكة الكلام أن يتكلم كل الناس لغة الـ « فولاپوك » أو« الاسپيرانتـو » ؛ ولا تفترض ملكة الدين ديانة شاملة واحدة . فهي تعني ببساطة أن كل تكوين جماعي متدّين بالقوة بدين ، أو هو يملك الأهليّة لديانة خاصة ـ باعتبار أن قانون تأليفه يحمل في طيّاته قانون إنسال ديني (بالانفصال عن الذات) وتتضمّن الزمرة ـ بوصفها خطيطة علائقية ـ في تعريفها استعداداً للـ « قدسيّ » مستقلاً عن أجهزة تخصيص القدسيّ أو فرضه . وتؤلف الديانات القائمة علم أشكال أُحفوري لتركيب لغوي مثالي غير محدَّد العمر .

وسوف يتيح لنا فحص مقارن للديانات التاريخية بلا شك ان نفرز عدداً ضئيلاً من الكليّات بشكل علاقات ، او تضادّات ثابتة ؛ أو هو سيسمح لنا بالحري بملاحظة الشمولية الشكلية للعلاقة عن طريق التضادّ. ومن المعلوم أن أعمق تعريف للمقدّس هو أنه يضادّ المدنّس (ومعلوم كذلك ما أضفاه هذا الاكتشاف البارز على « روجيه كـايّوا » من إعجاب) . ومعلومٌ ايضاً التعريفُ الأشد اقتضاباً للديني بأنه تجربة الغيرية الجذرية « ومعلومةٌ كذلك نتائجُ الردع اللافتة للنظر التي تستخلصها منه العلوم الباحثة في الظواهر) . وأما « رودولف أوتّو » (١٨٦٠ ـ ١٩٣٧) الذي ندين له بالتسجيل السامي للمقدّس في خانة « كل من هو غير » فقد كان يؤكد أن « الدين تجربة الخفي ، وهنا أساس التصوّف » . وإذا كان صحيحاً أن الدين « لا تنضب تفسيراته العقلانية » حين يُنظر اليه على هذا النحو فإنه يخيّل إلينا أن تفسير عدم الكمال ، الجزء الوراثي المنطقي للزمر ، يكفي ـ من غير ان يستنفد اللانهائية المحتملة لأنماط الظواهر الدينية ـ لأنْ يجعل ميزة عدم النضوب الخاصة بنتائج الفوز الدينية المسبقة عقلانيةً وهو يقدّم نفسه ، إن جاز التعبير ، كدالّة جبرية بين العلاقة بالغيرية والتضادّ القطبي داخل/خارج (« نحن » و« نحن أنفسنا ») ، أي أصغر قاسمين مشتركين قائمين في أكثر وصفيات التجربة الدينية تبايناً .

« ديانة طبيعية » : إنها خطيطة سلوك شامل وفطري مستمدّة من البنية المنطقية للزمرة . وتكتفي هذه الأخيرة بالإشارة إلى أنه سيكون ، دائماً وفي كل مكان ، داخل مجموع اجتماعي مستقرّ عنصر فوق اجتماعي قيد التدبّر ، ولكنها لا تحدّد نمطيّات تدبير شؤون هذا العنصر الذي تدخل دراسته في اختصاص التاريخ وعلم الاجتماع . وليست هذه النمطيّات مؤتلفة بالطبع ـ من حسن الحظ أن الإدارات ، من « انكا » ،

واغريقية ، وملكية مطلقة ، وبرجوازية ، وبروليتارية ، الخ ، لا تتشابه ـ ولكنها غمطيات : لا تملك في نفسها مبدأ اللامعقولية الخاص بها . وأما الطبيعة فليست ما يبقى بعد أن تُنسى الثقافات ؛ بل هي ما لا يقدر مَرُّ التاريخ عبر زمرة اجتماعية أن يمـرِّره. وسيقال حينئذٍ في الطبيعة ما قاله « جوريس » في الوطن : قليل من التاريخ يُبعِد عنه وكثير منه يُعيد إليه .

للذكرى ، ومن غير موازنة : لقد قدّم « داروين » عام ١٨٧٠ اطروحة شمولية التجلّيات الانفعالية وفطريتها («تجليّات الانفعالات في الإنسان والحيوان ») . وما لبث أن زال نفوذها بعد أن بيّن « كلاينبر » و« لابارّ » أن هناك تنميطاً ثقافياً للانفعالات ، كالفرح ، والدهشة ، والغضب ، والحزن ، والخوف ، الخ . . . التي يبديها صيني ، وأن هذه الانفعالات تستعصي على الانتقال الى اميركي أو ألماني ، كما يستعصي عليهما فكّ رموزها أو سبر أغوارها . ومنذ ذلك الحين أُبدي وأُعيد في تجارب واختبارات ، بشكل علمي ، كان من نتيجتها في النهاية إعطاء الحق لأطروحة العالِم الطبيعي التي لم تعد معمولاً بها[1] . فإدراك تشكّلات الملامح والقسمات فوريّ من ثقافة الى أخرى ، وشمولية حركات عضلات الوجه لا تؤكّد ان صينياً سيغضب أو يفرح بتأثير الحوافز التي تحفز أميركياً أو ألمانياً ، أو للدوافع التي تدفعهما ، وإنما الغضب والفرح كلّيتان من كلّيات الحساسية . وإذا كانت شروط التدريب متغيّرة إلى أقصى الحدود من ثقافة إلى أخرى فإن سلوكات الانفعال المدّونة في برنامج النوع تبدو وكأنها لا متغيرات طبيعية ، على الرغم من ان شروط الإثارة التي في البرنامج متغيّرة ثقافياً من جهتها .

وليس هناك من منافسة أو استبعاد متبادل بين معطيات تاريخ الأديان وافتراض ديانة طبيعية . ولا بين دراسة أنواع النحو المخصّص و« النحو التوليدي » . وطبيعي أن تبدو لنا دراسة الأول أكثر تنويراً من دراسة الثاني لأن ما يميّز الناس بعضهم من بعض يهمّهم ، كما كان « تشومسكي » يقول ، أكثر مما يهمّهم ما يجمع بينهم . « وينبغي أن يصدق الشيء نفسه على الضفادع ؛ فمما لا ريب فيه أنها يجب ألاّ تهتمّ لما يجعل منها ضفادع ، ولكن . . . لكل ما يجعل الضفادع تتعارف فيما بينها . فهي لا تشغل نفسها

---

(١) بول اكمن ، « البحث » ، العدد ١١٧ .

بالـ « ضفدعية »[1] . وعدم الكمال الذي لم يسبق أن كان بحدّ ذاته افتراضاً مسلّياً ، لا يلفت الأنظار بشكل عفوي بوصفه سقف الإبداعية السياسية . فهو يترك حرية كبيرة في التحرك ، من أسفل (تاريخ الأديان مفتوح) ، ما عدا حرية خرق السقف . وفي وسع القدرة على الاعتقاد أن تفعل عبر عدد غير محدود من الاعتقادات ؛ وتبقى الأرض المطلوب تملّكها منيعة وثابتة ومُدرَجة في برنامج الزمر البشرية . وعدم الكمال مؤسِّس المقدَّس الاجتماعي ، والدين مؤسَّسته . وبهذا المعنى يمكن أن يقال في « الديانة الطبيعية » إنها مجازية ، إذا كان المقصود بذلك نظام اعتقادات معيناً . وتجربة المقدَّس شاملة وأولية ، بوصف الدين (أو «الإيديولوجية») لا يشكّل سوى إعدادٍ ثانوي . وإذا كان الدين كواقع ثقافي وسيلة لإدارة شؤون المقدَّس الاجتماعي فإنه ينبغي كذلك حيازة ما تُدار شؤونه . انه والحالة هذه : هذا « الشيء الخارجي الذي يفوق طاقة الأفراد» ـ وهو التعريف الأدنى ، وإن كان مقبولاً بالاجماع ، للـ « مقدّس » الذي لا يلتبس طبعاً بالإلهي . وبدون عدم الكمال لا وجود للدين . وبدون طبيعة (طبيعة الزمرة) لا وجود لثقافة (ثقافة الزمرة) .

٢ـ في التاريخانية بوصفها استدلالاً خاطئاً

ألم يحذّرنا التدرّب التاريخي على وقائع انقطاع الاتصال ، هذا المكسب الذي لا مراء فيه للبحث المعاصر ، ألم يحذرنا بما فيه الكفاية ، وعبر مفهوم الذهنية مثلاً ، من مكايد الاتصال والتساوق والشمولية في تصوّرنا الساذج لوقائع الحساسية[2] ؟ أليس « لوسيان فيڤر » ومدرسته هما اللذان أعادا الاعتبار إلى الشعور بوصفه موضوعاً علمياً ، طارحينْ أوّليته (« وعلم النفس ، أيكون حلم مريض إذا فكرتُ أو قلتُ هنا إنه بالذات في أساس كل عمل تأريخي ذي قيمة ؟ ») ، ولكن مع الشرط الصارم بأن يُنظر إليه على أنه الـ « تاريخ » ، وبألاّ نُسقِط مقولاتنا اليوم على من كانوا أحياء بالأمس ؟ ويخضع علم النفس الخاص بشعب من الشعوب لمستوى غذائه ، وتقلّبات المناخ ، وضغط البيئة ،

---

(١) حوارات مع « ميتسو رونا » ، (فلاماريون ، ١٩٦٧) .

(٢) لوسيان فيڤر ، « علم النفس والتاريخ » ، ج ٨ من الموسوعة الفرنسية (١٩٣٨) ؛ وكذلك « الحساسية والتاريخ : كيف يعاد بناء الحياة الانفعالية في العصور الخوالي ؟ (« حوليات » ، ١٩٤١ ، السنة الثالثة ، العدد ١ و٢) .

ومعدل الوفيات ـ كما يخضع علم النفس الخاص بـالفرد للتجهيـز الذهني الـذي تضعه زمرته بتصرفه ، والذي يضع الزمرة بالمقابـل « في » الفرد . أوليست إعـارتنا انفعـالاتنا ولغتنا وطرق تفكيرنا الى صانعي احداث الماضي ـ لكي نعثر عليها في ذلك الماضي من جديد وندهش بالتالي من أنه « لا جديد تحت الشمس » هي تلك المغالطة التاريخية التي تصنع ، بالعبقرية او بالحيلة ، نجاح القصص التاريخي ؟ وللشعور الديني تاريخ ، كما للتعلّق بالحياة ، والاعتقاد بخلود الآلهة ، الخ ؛ « وليست المسألة مسألة عناد في تحديد طرق عالمية للشعور والتفكير والعمل قد لا تكون موجودة ، تحديداً سطحياً» (شارل بلونـديل) . وقـد كان « هنـري برّ » يشكـو في الوقت نفسـه من أننا « لا نملك تـاريخاً لـ « الموت » ـ لـ « الحب » . لـ « القسوة » ، لـ « الفـرح » . ونكاد نملك شيئـاً منه عن « الخوف » . وتاريخ العواطف ، « هـذا الصامت الأكبـر » (ل . فيڤر) ، قـد استعاد نطقه بشكل جيّد ووتيرة بات من المتمنّى معها اليوم إطلاق صيحة مضادّة : ما هو هذا الموت الذي تُقَصّ علينا قصته ؟ وما الذي لا ينفـكّ يزوّدنـا ، بالامس واليـوم وغدا ، بهذاالشعور المعروف تماماً فلا ننفكّ نسميه فـرحاً ؟ ومن أين استمـرار الناس في إبـداء الخوف وقد مضى العام الألف ، وقبل قدوم العام الألفين ؟

هناك تاريـخ وجغرافيـا اجتماعيـة للخوف[1] . وقـد اكتسى هذا الشعـور أشكالاً وأنماطاً في التعبير مختلفة غاية الاختلاف خلال تاريخ « الغرب » ـ أشكالاً وأنماطاً مـرئية وقابلة للوصف مذّاك ، في دراسة الأيقونات ، وفي الأدب ، وفي علم دلالة الألفـاظ ، الخ . ولكن حالة الخوف ، من جهتها ، أصليّة ومتواترة . ويتفق أن تكون « الحاجة إلى الأمن » أحد العناصر التي تكوّن واقـع البشر ـ حتى وإن لم يكن القلق الأسـاسي الذي تعبّر عنه قابلاً على الإطلاق للتّقنين حسب الأدوار ذاتها . وسبب هذا التكوين هو الذي ينبغي أن يشرحه تأمّلٌ في الجوهر السياسي ، نظراً لاكتفاء التاريخ بوصف كيفيّته . ومن المعلوم أن الجوهر السياسي لا ينتهي بل يبدأ ببيولوجيا الأعصاب ومعها . فأي نوع من اللبونات الولودة هو الحيوان السياسي ؟ الجواب الأول ، مراعاة للترتيب الزمني : ذاك الذي يملك ابطأ محور عصبي لدى ولادته . وأشد اللبونات جميعها ابتساراً مخلوق بهـذا

---

(١) لوسيان فيڤر ، « الحاجة الى الأمن » (حوليات ، ١٩٥٣ ، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧) .

الشكل ، من الناحية الجسمانية ، لأنه سيطلب الحماية طوال حياته ـ ومن البالغين قبل أي كان . ولسوف يعرف التاريخ في وجه حالة التبعية الطبيعية جداً هذه سلسلة من عروض الحماية الدينية المختلفة عبر الأرواح « الحافظة » من الشرور في المعتقد البدائي بتعدّد الشياطين ، والآلهة « الحماة » في مذاهب تعدّد الآلهة ، و« المخلّص » الأعظم والقدّيسين « الشفعاء » في المسيحية . ولسوف يتمكن « لوسيان فيفر » من إقامة ترابط مدهش بين رواج شركات التأمين ومسار انتزاع المسيحية من النفوس ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر . ولكن لِمَ وممَّ ينبغي على الفرد الاجتماعي باستمرار ان « يؤمنّ على نفسه » ؟ ليكن : إن خوف العام « الألف » ليس الخوف من « الطاعون » في القرن الرابع عشر الذي ليس بدوره « الخوف الأكبر » عام ١٧٨٩ الذي ليس بدوره الخوف من النوويات والسرطان في القرن العشرين ، الخ . ولكن ما الذي يعيده ، لا كما كان تماماً ولا هو خوف آخر تماماً ، ضخماً ، مستعصياً على التدارك ، قهّاراً ؟ وأية حاجة تلبّيها لا جدوى المحجر الصحي بالأمس والملجأ النووي اليوم ؟

في البدء كان « الجزع » . وإن له لسدوده ، وصرخاته ، وقصائده، وحفلات طرد الأرواح الشريرة الخاصة به . وماذا لو كانت له ايضاً قوانينه ؟ فهناك تاريخ ، ذو مراحل قصيرة (جيلية) ، للحب الذي تحبّه الامهات[1] ؛ والـ « فرح » غيّر وجهه الجماعي بانتقاله من شطحات أجدادنا الصوفيّة إلى حبور إخوتنا النضالي . ولكن إلامَ يرمز الفرح ؟ وهل يعني اختراع عاطفة الصبا ان حالة الطفولة لم تكن موجودة قبل القرن الحادي والعشرين ، وأن انعدامها كان فقط بين طبقات « الغرب الأقصى » المهيمنة ؟ وهل تغيّرت « الصورة » الأبوية (« التي وظيفتها إقامة علاقة بين الجسم وواقعه » ، كما كان يقول « لاكان » الشاب) بتغيّر الدور الأبوي ؟ إن هذه الأسئلة الوقحة تبدو وكأنها نسيت أنه لم يُنتظر قيام تاريخ الذهنيّات لتصفية آخر طفرات « الطبيعة البشرية » على ساحة التفسير التاريخي .

إن وسواس التاريخ يستند الى استدلال نظري خاطىء تتّخذه متّكأ جميعُ متغيّرات

---

(١) اليزابيت بادنتير ، « الحب فوق ذلك » (فلاماريون ، ١٩٨٠) .

الإنسانية النظرية (من المادية التاريخية بوصفها « إنسانية واقعية » إلى أشْيَعِ المثاليّات الخلقية) .

والتفكير (المقنّن من القديس «أنسلم»تقنيناً كنسياً) الذي يمكن بحسبه الخلوص الى وجود « الله » بمجرد تحليل جوهره يدعى « برهاناً اناسياً على وجود الله » . ومُدرَك الكائن اللانهائي هو مُدرَك كائن يجمع في ذاته كل نعوت الكمال ؛ والوجود أحد هذه النعوت ؛ إذن لا يمكنني التفكير في « الله » دون أن أطرح أنه موجود . وقد ابتدعت النزعة الحديثة الخاصة بـ « العلوم الاجتماعية » تفكيراً موازياً لتفكير اللاهوتيين يمكن تسميته « البرهان المنطقي على انعدام الطبيعة » : يستخلص من انعدام التمثيل المنطقي للطبيعة (بوصفها كياناً منفصلاً) أنها لا كائن . وهذا التفكير ، وهو سالب للأول ، يعكس الخطوة نفسها ، وهي تتمثل في « استخلاص منطق للكائن » . وكما أن مُدرَك شيء من الأشياء لا يستتبع والحالة هذه وجود ذلك الشيء فإن لا مَدرَكه لا يستتبع كذلك لا وجوده . ولا يعقب كون الطبيعة عاجزة عن أن تغدو مُدرَكه بمعزل عن التاريخ أن يكون التاريخ قادراً على أن يُتصوَّر عن الطبيعة .

وإذ ينطلق « مسار الفكرة » (ماركس ، ١٨٥٧) من المجرد إلى محسوس الفكرة فإنه يقلب بالفعل الـ « مسار الحقيقي » ، ولكن نقطة الإطلاق « الحقيقية » للمسار هي الحقيقة المحسوسة ؛ وتبقى موجودة على هذا النحو بمعزل عن طريقة التحليل (« طريقتي في التحليل لا تنطلق من الانسان المحسوس ، الخ . . . ») . فصحيح أني لا أستطيع مثلاً تصوّر الأسرة بحدّ ذاتها ، أو الحاجة الغذائية بحدّ ذاتها . ولكن ذلك لا يرخّص لي أن أعلن : النسل ، إنه لا علم لي به ، ولا بوظيفة الغذاء . فلا وجود للأسرة بوجه عام : ما الفائدة من التفكير في الصبا (وماذا يعني القول « لأجل أننا كنا جميعاً اولاداً قبل أن نكون رجالاً ») ؟ ولا وجود للجسم البشري بوجه عام : ما الفائدة من التفكير في الميول والحاجات ؟ وإبطال خاصيّة مبهمة في عملية تجريد « حاجةٍ » شيء وإلغاء الخاصيّة الموجبة حقاً للحاجة شيء آخر ، والخلط بين الشيئين معناه الحكم على الإنسان بأكل الرمز الاجتماعي والتدفؤ بالرواميز (ومعلوم أن البشر ليسوا جميعاً القديس « بودريّار » الذي يحقّق معجزاته على الورق) . وتحويل الحاجة الفطرية ، أو المادية المحسوسة عموماً ، إلى مجرد « شرط » أوّل يفرضه التاريخ معناه كذلك تحويل الكائن

الطبيعي إلى «شكل منطقي بحت»، بحذف الخاصيّة الموجبة للتعين. كما لو كانت أوّليّة عامل في معرفة الواقع تسبّب أوّليّة هذا العامل في الواقع نفسه . وللأشكال التاريخية للزمر البشرية قرارها الأوّل في الإكراهات الفعليّة المنبثقة عن وضع حيواني لا يمكن تجاوزه . وأنسنة الوقائع الاجتماعية تبدأ بجعل هذا الواقع العضوي الخام ، اي وجود أضراس طاحنة ، ومعدة بسيطة ، ومعيٌ متوسط الطول ، اجتماعياً ـ وليست هذه البداية متسلسلة في التاريخ . وينبغي إعادة قراءة ما كتبه مؤرخ للتقنيّة في الأزمنة القديمة مثل «لوروا ـ غوران»، لا لتحطيم الوثن تاريخ ، وإنما لوضع تمثال « بروميثيوس» فوق قاعدته من جديد .

مثال : « لو كان للإنسان أسنان كاشطة ومعدة حيوان مجترّ لكانت أسس علم الاجتماع مختلفة اختلافاً جذرياً . ولكان ، بقدرته على استهلاك النباتات العشبية ، يؤلف كالجواميس مجموعات من آلاف الأفراد لانتجاع المرعى . وإذ كان من أكلة المنتجات اللحميّة فقد رأى نفسه في البداية يفرض على نفسه شروطاً للتجمّع محدّدة بدقة . وإنها ، بكل تأكيد ، ملاحظة مبتذلة ، ولكن لا وجود من غيرها لنقطة انطلاق إلى دراسة التجمّع البشري »[1] .

ويتفق أن يكون الإنسانُ الوحيدَ في رتبة الثدييات القادرَ على استهلاك اللحم الحيواني والمنتجات الخضرية في آن . ويحدّد هذا الاستعداد الجسماني الحادث قطعاً جهازَ بقاءٍ شاملاً وضرورياً سوف نجده عند الـ « بيغميه » و« هنود أميركا » والـ « أسكيمو » ويكوّن نسيجاً للعلاقات الاجتماعية . « وتستجيب العلاقة غذاء ـ أرض ـ كثافة بشرية ، في جميع مراحل التطوّر التقنيّ الاقتصادي ، لمعادلة ذات قيم متغيّرة ولكنها مترابطة »[2] .

مثال آخر . القسمة الجنسيّة للعمل المنتِج التي لا مقابل لها في العالم الحيواني الأعلى . فـ « في جميع الزمر البدائية المعروفة في أثناء حياتها يعود الصيد بشكل طبيعي الى الرجل وجمع الغلّة إلى المرأة » . وتعرف هذه الثابتة تنميطات تاريخية ونمطيّات اجتماعية

(١) « الحركة والقول » (ج ١ ، التقنية والكلام) ، (ألبان ميشال) ، ص ٢١٢ .
(٢) نفسه ، ص ٢١٣ .

حضارية مختلفة ، ولكن هذه الأخيرات تستند هي نفسها ، في التحليل الأخير ، الى داعٍ فزيولوجي : طولُ مدة الحمل ونموُّ صغير الإنسان نموّاً بطيئاً بشكل استثنائي هما اللذان يمنحان النساء تحرّكاً أضعف وحريّة أدنى .

أمثال القديس « أنسلم » في « علم الاجتماع » : « البنى العائلية ، عليكم بالانتباه ، إنه لا وجود لها في المجرّد . وما ينبغي إدراكه هو الأسرة « المحسوسة » ، المحدَّدة تاريخياً ، التي تختلف بشكل ملحوظ تبعاً لأنماط الإنتاج والتكوينات الاجتماعية » .

بالطبع . لا يمكن إدراك الكيان الزوجي معزولاً عما يحيط به . وهذا لا يمنع ان تفترض جميعُ تنوّعات الحالة لا متغيّراً أوّل هو تزاوج ذكر وانثى . وما دام الإنجاب يتوسّل علاقاتٍ متصلةً بالجنس فإن العلاقة « بابا وماما وأنا » تبقى موجباً أوّلياً للنفس الفردية كما للجسم الاجتماعي . ومنطق التنظيم الجماعي محدَّد بالـ « واقع » البيولوجي القائل باستحالة وجود أبوّة جماعية للفرد : يلزمه أب « واحد » (طبيعياً كان أو لا) . أو : إنّ التحديدات التاريخية الاجتماعية للحياة الجنسية الفردية لا تلغي التحديد الجنسي للتاريخ الفردي والاجتماعي . ولا تشكل المسائل الناتجة عن المثلّث الأوّلي معضلة على حدة ، بل معضلة بحدّ ذاتها ـ ولا يحمل تحويل الـ « كلّ » الاقتصادي الاجتماعي حلَّه معه بشكل تلقائي لسبب أساسي هو أن سرّ المثلّث ليس اقتصادياً اجتماعياً (لدرجة انه ما من قرار اشتراكي بالفسخ والحلّ سينتزع من التحليل النفسي ، أو من الحركة النسائية ، أو من الـ « الانحرافات » الجنسية في « مدينة » السعادة ، أسباب وجودها) .

والانسان هو الحيوان الوحيد الذي ينتج وسائل وجوده (والذي ، إذ يفعل ذلك ، ينتج في نفسه حاجات جديدة ومعها في الوقت نفسه وسائل جديدة لإشباعها) . ولكن من الخطأ ان نستخلص من ذلك ان « الناس ينتجون ذواتهم عبر الانتاج المادي » . إذ هناك شيء مادي لا ينتجه الانسان هو الانسان نفسه ـ الذي يعيد انتاج نفسه لوحده . أنا لا انتج جسدي ، أنا لا انتج لساني ، أنا لا أنتج الزمن ، ولا نهاية أجلي . وما كنت لانتج الماعون لو لم أُخلَق ، بهذا الجسم ، وهذا اللسان ، وهذا الموت المنتظر . وأنا

كائن تاريخي ما دمت طبيعياً . ليُقل : « إن الإنتاج المادي ، الأساس الحقيقي للتاريخ كله » (لوسيان سيف) معناه استبعاد تناسل الإنسان الحيّ تناسلاً حيوياً ـ عِرقياً خارج القاعدة الحقيقية للتاريخ البشري ، ومعناه إذن اختراع تاريخ لبشر راشدين ، بلا جنس ، ولا صوت ، ولا رغبات ، أي تاريخَ لا أحياءِ سليمي الأجسام والعقول . ونموّ القوى المنتجة المادية غير محدود ولا شكّ : والتفاؤل التقنيّ في هذا ، وإن كان يحتمل النقاش في تطبيقاته ، صحيح مبدئياً . فعملية تناسل الأشكال الحيّة تتمّ بطريقة موحّدة (وليس في علمنا أن الاختبار الذي يقوم به علم الوراثة قادر على إفساد معطياتها الأساسية) : وهذا ما يجعل الواقعية السياسية ، وإن كانت بلا شكّ قابلة للنقاش في تعميماتها ، صحيحة مبدئياً . والمبدأ الأول مبدأ إقدام ، والثاني مبدأ إحجام (بالمعنى العلمي : أعلم أني لا أستطيع أن اؤمّل خلق طاقة ، ولا تحديد وضع جزيء وسرعته في الوقت نفسه ، ولا تحويل طاقة إلى عمل من غير مصدرين ، حار وبارد ، الخ . .) ولا يفرض مبدأ الإحجام العدول عن مبدأ الإقدام (بأكثر مما تفرض التكريرات التكوينية للجماعة التوقّف عن صنع آلات جديدة وإغلاق المختبرات) . ولكن ليس في وسع أشد انواع التفاؤل التقني صلابة ان يحجب أسس التنظيم . ولو قدّر لدعوى الإنتاج الاجتماعي ان تجد قاعدتها الأخيرة في الإنتاج المادي لكانت المجتمعات البشرية غيّرت كلياً من روابطها الداخلية ورموزها منذ العصر الحجري الأخير . ولقد حقّ لـ « غاغارين » أن يُسرّ : إنه لم يلتق « الله » في الفضاء . ولكن « بروميثيوس » رائد الفضاء التقى بعد هبوطه الى الأرض الرفيق « الأمين » العام الذي حيّاه بقلب خافق ، وامرأته التي أثارت غيرته ، وأمه التي تحنو عليه . وراح يبحث على الفور عن البطاطا .

وأن لا يكون الـ « جوهر البشري » ـ بوصفه مجموع الخصائص البيولوجية المشتركة بين أفراد النوع والموجودة في كل فرد ـ موجوداً بمعزل عن التنوّعات الحضارية والتطوّر الاجتماعي فليس معنى ذلك : إن المعطى النوعيّ هو درجة صفر من درجات البشرية التاريخية لا تنفك تبتعد عنها على خط تقدّمها . بل معنى ذلك : إن الطبيعة تسكن التاريخ من داخل والفردانية النفسانية ـ البيولوجية متمادّة الى الفردانية التاريخية ـ الاجتماعية. وأن لا يكون من وجود في التاريخ البشري لتحديد منطقيّ ممكن لمعطى طبيعيّ أول فذلك لا ينتزع الميزة الطبيعية من عدد معينّ من الخصائص لا يستطيع المؤرخ تجاوزها بأكثر مما

يستطيع الفيزيائي في مختبره ، أو المناضل في اثناء حياته . والحاجة لا « تشرح » طرائق إشباعها ، ولكن لا وجود للطرائق من غير وجود حاجة . وإنه لمعروف جيداً : يفوق معنى الأكل على الدوام معنى التغذّي ، ومعنى الجماع معنى الإنجاب ، ومعنى الموت معنى إسلام الروح ، ومعنى اللبس معنى تغطية الجسم . فما من أحد رأى بالعين المجرّدة الوظيفة البيولوجية للغذاء ، كما هي بحد ذاتها على كل حال . ومع ذلك فإنه إذا كان لكل شيء في الانسان قصة فالإنسان في كلّيته ليس قصة . فهناك قصة عن الطعام (التصرّفات على المائدة ، الآنِيَة ، المطبوخات نفسها) ، ولكن ليس للجوع قصة . وينتظم تاريخ العمارة تبعاً للحاجة ـ مسكن ، وتاريخ الملابس تبعاً للتزيّي . وتاريخ الحب ، وكذلك تاريخ الأسرة ، تبعاً للمثلّث الأدنى بيولوجياً وللقسر « بابا ـ ماما » الخاص بالإنجاب قيمة اكتشافية معدومة في التحديد التاريخي للتصرّفات الأبوية ، بله اختيار أب آخر غير الأب « الطبيعي » ، ولكنّ له قيمة رَجِيَّة هامّة في بنية التنظيم السياسي . فهو يجعل عالم الأعراق الباحث في أنظمة القرابة أو المؤرخ التربوي يبتسمان إشفاقاً ، ويُبكينا يومياً سُخطاً على ما يكتبه المنظّرون السياسيون الأذكياء إلى درجة عدم التفكير في أمرٍ بهذه التفاهة . ولقد كان « ماركس » أباً طيباً . ولو أن سَمِيَّه العالِم تريّث للتفكير في ذاته تفكير الأب ، أو للتفكير في الإلزامات التاريخية المنبثقة عن الحاجة البيولوجية إلى الآباء ، صغاراً كانوا أو كباراً ، فلربما كان مصيرنا الجماعي يكون ، منذ قرن ، أقل قسوة (أردأ الآباء هو الأب الذي يجهل ذاته) .

٣ـ الطبيعة والتاريخ : زوجان لا ينفصلان

إن غيبيّات التاريخ التي يقوم القرن العشرين بتجربتها العملية هي الهدايا النظرية من القرن التاسع عشر . وليس من المؤكّد ان غيبيّات الطبيعة التي يتمّ إعدادها في نهاية هذا القرن تؤلف هدايا نافعة لمساعدة القرن الحادي والعشرين على افتراض تاريخه السياسي .

لقد أوتي القرن التاسع عشر الأوروبي « كشف » التاريخ بوصفه عامل تغيير للطبيعة . ويملك القرن العشرون العالمي « كشف » الطبيعة بوصفها عامل صمود في وجه تغييرات التاريخ .

وينظر القرن التاسع عشر الفلسفي إلى الطبيعة « وراء »« بوصفها النير الذي يجب التحرر منه ، والماضي الذي يمحّي بلا رجعة ؛ ونراها تعود للنهوض « أمام » نا بوصفها مثالاً أعلى ضابطاً أو فردوساً منشوداً . وإنه لتبديل بلا جدوى من قرن إلى آخر ، بين الرجعي والجديد ، بين حالات الحنين وحالات التوقّع .

لقد شهد « ماركس » إنفجار الثورة الصناعية : سكك الحديد ، وحرفة النسيج ، والبرق ، ورصف الطرق ، والآلات البخارية ، وتنضيد حروف الطباعة سطرياً . منتجات العمل البشري . وأعدّ « فيورباخ » - ضده المفترض لإظهار قيمته بالتضادّ - بوجه « هيغل » فلسفة في الطبيعة (طبيعة الطبيعة ، وطبيعة المسيحية ، وطبيعة الانسان ، إلخ) ؛ وأعدّت الماركسية « ضد » فيلسوف الغابات والحقول هذا ، في نقد للمادية الطبيعية جُمع بنجاح في الـ « أطروحات عن فيورباخ » (« الوثيقة الأولى التي استودعت فيها البذرة العبقرية للمفهوم الجديد للعالم » ، انغلز ، ١٨٩٥) . وصرّحت الحقبة التي خلبتها الصناعة بفخرها وأملها في قلب « النظام السائد » . « لم يكن من الفلاسفة إلا أنهم فسّروا العالم بطرق شتى ، والمقصود الآن تحويله » (الأطروحة الحادية عشرة عن فيورباخ) . ولا تزال ضربة النفير هذه تدوّي في كل مكان على الكوكب تعطي فيه الثورات السياسية والتقنية لانطلاقة قوى الإنتاج ضربة الابتداء . وإنه لواقع حال التقدميّة النظريّة في الـ « بلاد التي في طريق النمو » .

وها هوذا القرن العشرون النظري المشرف على الانتهاء يعيد ، ولا سيما في البلاد المتقدّمة ، مثال الطبيعة الذي ينسج على منواله إلى مرتبة الشرف : البيو - فيزياء ، علوم البيئة ، علم العادات ، الانثروبولجيا ، الآماد الطويلة ، إلخ . وبعد السكرة بالآلية الصناعية الإحساسُ بجفاف اللسان لفرط تناول الشراب أمام المذهب الطبيعي . وبعد الحماسة للعمل خفوتُ الصوت . وبعد النشاطيّة التاريخيّة ردُّ الفعل الكوزمولوجي (والسياسي ايضاً) . وإذ كانت الأسباب الموضوعية لعودة العصا هذه تفقأ العيون وتصكّ الأسماع فليُسمح لنا أن نحسم هذه الأمور المتبذلة بملاحظة نابعة من حسن الإدراك : إن كل « كشف » ، بالإضافة إلى أنه يتّخذ غالباً ، وبالارتفاع إلى أقصى الحدود ، مظاهر نهاية العالم (« الخير » و« الشر » يتبادلان الأدوار ايضاً) ، يُحدِث آثارَ انبهارٍ ، أو فقدانِ ذاكرةٍ ، خطيرةً .

ومن وجهة نظر نقدية يبدو من الوهلة الأولى أن الطبيعة ليست شيئاً بل هي « لحظة علاقة » تناقضيّة . وبهذا الشكل تبدو أمام أشد أنواع الاستذكار سطحية . الطبيعة والرحمة (پاسكال) . الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي (روسو) . الطبيعة والتاريخ (ماركس) . الطبيعة والحياة (برغسون) . ويقوم الرقّاص المنطقي بحركة ترجّح متواترة عجيبة ، وترى اللحظة الطبيعية قِيَمها تتعاقب مع الارتفاعات والانخفاضات الخاصة بالعلاقة التي تشكّل نقطة استهرابها ، بوصفها الموقع الأمثل الذي يوحّد المتطورات . ويقابل الماورائية الساذجةَ للطبيعة ضدُّها الماورائية الساذجةُ للتاريخ ، ولكنهما متولّدتان كلتاهما عن نفس حركة انفصال كل طرف عن رابطه . والمذهب الطبيعي ماورائيةٌ للتلقائية التي يُدعى عملها الفرعي « المذهب التلقائي » أو « المذهب القاعدي » . والتاريخانية ماورائيةٌ للإنتاج يُدعى عملها الفرعيّ « المذهب الإنتاجي » أو « المذهب الطوعيّ » .

٤- في المجتمع الشيوعي بوصفه أعلى مراحل المثالية التاريخية

أصبحت الماركسية النظرية المَوْسَوَسة للممارسة ، ولكنّ ما فعله ماركس كان عكس الماورائية تماماً . فالمفكّر الذي دارت آراؤه حول العمل لم يفكّر قط في التاريخ بمعزل عن الطبيعة . وقد قال لـ « فيورباخ » ألاّ طبيعة بلا عمل . ولكنه يذكّر الماركسيين بأنه لا عمل بلا طبيعة . وذكر في « رأس المال » أن « العمل أبو الثروة والأرض أمها » (مستعيراً عبارة « وليم پيتي ») . وتشويه الرسالة من قِبل الفكر الاشتراكي استطاع « ماركس » رؤيته في حياته ، وبذل المستحيل لإصلاحه ، بطريق البريد إلى جانب غيره من الطرق . وكان الإخفاق المعروف لِـ « مؤتمر غوتا » (عام ١٨٧٥) . وفي رأس البرنامج الاشتراكي هذا الإعلان الأساسي : « العمل مصدر كل ثروة وكل ثقافة » . وينقضّ « ماركس » على قلمه : « الطبيعة مصدر القِيَم المتداولة (وهذا هو ما تتمثّل فيه الثروة الماديّة) ، تماماً كالعمل الذي ليس هو نفسه سوى مظهر لقوة ماديّة ، قوة العمل البشري » . في الواقع : ماذا يكون مصير عاملٍ بلا وحدات حرارية ، وصناعةٍ بلا مصادر طاقة ، وتحوّلٍ بلا موادّ أوّلية ؟ ولم تمنع هذه الملاحظة الجاحدة ، ولكن النابعة

عن حسن الإدراك، من أن يُرى «نقد برنامج غوتا» في أحد الادراج، بعد أن أخضعه زعماء حزب العمل الألمان للمراقبة بحيث تبنّى « المؤتمر » العبارة المجرَّمة من غير تعديلات . وقد عادت تلك الجملة بالنفع لأنها حوّلت (على الورق ، وفي الرؤوس) أبطال العمل الصناعي إلى مالكي مفاتيح الثروة والثقافة في العالم المتمدّن .

ولم تكن استبدادية الإنتاج قد سقطت مع ذلك من السماء . فأي استيهام عنيد كان قد استطاع إذن أن يوقظ عند مناصريها منطق « ماركس » العقلاني ؟ أم أن الاستيهام كان موجوداً من قبل في منطقه ؟ وكيف أمكن الوصول إلى هذا اللامعقول ؟

لا يمكن الإجابة على هذه الأسئلة من دون العثور على الخيط الموجِّه لتفكير « ماركس » .

فالعلاقة التناقضية طبيعة ـ تاريخ تملك كعنصر وسيط العمل الذي يسلك هذه المقولات بعضها في بعض بينها تفكّك المادية النظرية ما بينها من روابط . وبالعمل الذي يستطيل صناعة يصبح الذاتي موضوعياً، والعكس بالعكس، وتتساوى الطبيعة مع التاريخ . و« التاريخ الاجتماعي . . . جزء حقيقي من التاريخ الطبيعي ، أو من تحوّل الطبيعة إلى إنسان » . وهذا التحوّل زمامه الإنتاج الماديّ . فالإنسان هو المخلوق الطبيعي الوحيد الذي لم يُمنح الطبيعة ، بدءاً بطبيعته هو . وذلكم هو ما فات « فيورباخ » الذي كان يريد ـ بخلاف « هيغل » ـ أن يعيد الحقوق إلى الإنسان الواقعي بكل ما يملك من ثروة محسوسة. وغنيّ عن البيان أنه لم يدرك المحسوس إلا في شكل « شيء » ، لا في شكل نشاط ـ وهذا ما جعل ماديّته تكون « نظرية » . فـ «فيورباخ» يتأمّل الجوهر البشري كما يتأمّل الاشجار المثمرة في بستانه : ناسياً أن أشجار الكرز ازدُرعت بالتجارة ، وتُعُهدت من رجال معيّنين ، الخ . وبالإجمال فإن « فيورباخ » يذيب التاريخ في الطبيعة لأنه يذيب الممارسة الاجتماعية في الشيء المحسوس . فالممارسة تعني أساساً العمل ، والعمل المادي يعني تحوّل العالم والعامل في آنٍ معاً . و«الإنسان بوجه عام» يُغفِل الشروط المادية التاريخية للعملْ المنتج. ومما لا ريب فيه أن الإنسان مُستَمَدٌّ من الطبيعة (مثل شجرة الكرز) . ولكن هذه الطبيعة نقطة انطلاق ، لا قاعدة فعلية . إنها افتراض منطقيّ مسبّق ، لا حقيقة راهنة . وهكذا يتميّز علم

التاريخ الواقعي الخاص بالإنسان بشكل جذريّ من العلوم الطبيعية بأن طبيعة الإنسان لا تعدو أن تكون شيئاً واحداً هي ونموّ الإنتاج الاجتماعي . والبشريّة من أوّلها إلى آخرها تاريخية بما هي من أولها الى آخرها مُنتِجة للعالم ولذاتها . والميزة الخاصة بالإنسان داخل الأنواع الحيوانية هي أنه لا يملك ميزات (طبيعية) بل أدوات (تقنيّة) . والناس « يبدأون بالتميّز من الحيوانات بمجرّد أن يبدأوا بإنتاج وسائل وجودهم ، وتلك خطوةإلى أمام هي نتيجة تنظّمهم الجماعي بالذات . وبإنتاجهم لوسائل وجودهم بشكل مباشر ينتج الناس بشكل غير مباشر حياتهم المادّية نفسها »[1] . أو : « إن « إنتاج الحياة » ـ سواء في ذلك إنتاج الإنسان حياته الخاصّة بالعمل وإنتاجه حياة الآخرين بالإنسال ـ يبدو لنا إذن منذ الآن وكأنه غلّة مزدوجة : تعود بالخير على علاقة طبيعية من جهة ، وعلى علاقة اجتماعية من الجهة الأخرى . وفعل العلاقتين المشترك يجعل التعارض والانسجام يتعايشان . ولكنّ الطبيعة البشريّة هي الجانب اللاإنساني في الإنسان : ما ينبغي على الإنسان الحدُّ منه ليتمكّن من إنتاج ذاته بشكل كامل » .

وحين يستجيب حدّان كلٌّ لتحكّم الآخر ، فمعنى ذلك دائماً أن أحدهما أكثر استجابة من الآخر . والمحدِّد عند « ماركس » هو ، بالتأكيد ، العمل ، والتاريخ ، والإنسان . وتمثّل الطبيعة القاعدة الجامدة بوصفها شرطاً مسبّقاً للإنتاج ، وهي ، اقتصادياً ، المادة الأوّليّة الواجب تحويلها ؛ وهي ، سياسياً ، الأصل العِرقي الموغل في البُعد (الجماعة البدائية المسمّاة « طبيعية ») الذي ينبغي دائماً الانفصال عنه أكثر فأكثر (قسمة العمل ، إلخ) للتمكّن من العثور عليه يوماً في صورة كاملة . وممّا لا ريب فيه أننا سوف نعود إلى نقطة انطلاقتنا ، في نهاية المطاف تماماً ، في عملية لمّ الشمل الشيوعيّة ، إذ إن تاريخ البشريّة الماركسي « أوذيسة » يعلم فيها « عوليس » منذ البداية أنه لن يتيه في آلامه وأنه سوف ينتهي بالعودة إلى منزله . وفي انتظار ذلك يبقى أن الحدّ الأوّل في الزوجي طبيعة ـ تاريخ يحتلّ المرتبة الرديئة التي تذكّر بمرتبة « الامتداد » في وجه « الفكرة » عند « سبينوزا » ، أو بشكل أبسط ، مرتبة الفلاح في وجه العامل في المجتمع الصناعي . والفلاح الذي يزرع الطبيعة مدين للعالم الذي يصنع التاريخ بأكثر مما هو

---

(١) « الإيديولوجية الألمانية » في « دراسات فلسفية » ، ص ٥٦ .

مدين له هذا الأخير (ومن هنا الدور القيادي الآيل الى « حزب العمال » بما في ذلك داخل المجتمعات الزراعية) . والطبيعة هي مكان الماضي ، أو مكان التجزئة ، أو مكان اللاعقلاني ، أو مكان الحاجة الطارئة ، أو حتى مكان الإنسان المنزوع الملكية ؛ والتاريخ هو مكان التحوّل ، أو مكان التوحيد ، أو مكان التخطيط ، أو مكان الاستقلال الواعي ، أو حتى مكان الإنسان الساعي إلى استعادة جوهره الضائع في الخارج الطبيعي . وليس هناك ما هو مصنوع ، وكل شيء يصنع « نفسه » ، بحركة تبادل انتاج مزدوجة ودائمة تجمع المفعول الى الفاعل (« اصبحت العينُ العينَ البشريةَ بالطريقة التي أصبح فيها مطلوبُها مطلوباً اجتماعياً ، بشرياً ») . جهاز المُثُل الكلاسيكي للامتداد أو للجسم ، بإستثناء أن « ماركس » استبدل الفاعل الأصلي التركيبي بالنشاط الاجتماعي المنتج أو « الوعي » الفردي الديكارتي بالـ « ممارسة » الجماعية ، من غير أن يثوّر الجهاز المنطقي الخاصّ بالعلاقة المُثلية . وانعدام التساوق واضح في العلاقة ، والمصالحة النهائية بين الطبيعة والتاريخ يمكن الحصول عليها في الشيوعية بأنسنة الطبيعة بأكثر مما يمكن الحصول عليها بتطبيع الإنسان . والماركسية إنسانية متكاملة . وهي تقول للشباب خيراً مما قاله لهم « أندريه جيد » قبل موته : « سيكون العالم كما تصنعونه » . إنها تقول : « سيكون الإنسان كما يصنع ذاته » . ولسوف يصنع ذاته بجعل العالم ملكه .

فالإنسان ينتج نفسه إذن ككائن نوعي في التاريخ ، وسيبلغ مسارُ الخلق الذاتي هذا أوجه في المرحلة العليا للاشتراكية أو قل الشيوعية .

« والشيوعية بوصفها مذهباً طبيعياً كاملاً = الإنسانية بوصفها إنسانية كاملة = المذهب الطبيعي ؛ وهي الحلّ الحقيقي للخصومة بين الانسان والطبيعة ، بين الإنسان والإنسان ، والحل الحقيقي للصراع بين الوجود والجوهر ، بين التوضيع وتأكيد الذات ، بين الحرية والحاجة ، بين الفرد والنوع . إنها لغز التاريخ المحلول وهي تعرف نفسها على أنها هذا الحلّ »[1] . وعندها لن يكون شيء غريباً عن الإنسان الذي سيتمكن ، وقد استعاد كليّة طبيعته ، من النظر إلى نفسه في المرآة حيثما كان : الطبيعة تنعكس فيه ، وهو

(١) « دراسات فلسفية » ، المنشورات الاجتماعية ، ص ٣٥ .

ينعكس فيها . وإنها لمساواةٌ بين الأصل والنهاية، بين الفاعل والمفعول ، وإنها لنهاية التاريخ القديم ، أو ظهور تاريخ « شامل منذ البداية » (يحمل في طياته تحويل الجمع إلى الوحدة أو التعدّديات القومية الطبيعية إلى الوحدة العقلانية لحضارة عالمية) .

وقد بلغت المثالية المطلقة ، في هذه المجموعة من الصور التي تشبه الصور الشعبية في متحف « أبينال » ، قمتها النرجسية ، أو بالحري تشهد الـ « إنسانية الكاملة » بأنها لا تستطيع الكمول ، أو ملاقاة مقدّماتها الأولى إلا بامتلاك « الرغبة المثالية السامية في انصهار الفكرة بالكائن » . وقد كانت الماركسية إنسانية أشد انسجاماً من الأخريات ، وهي تمتاز عن إيديولوجيات اليوم التي تصغرها سناً (بما في ذلك الإنسانية الذاتية للـ « ممارسة » ، عند سارتر » أو الخطابيات المنبثقة من الأرومة نفسها (إنسانيات العمل الخلقي ، على طريقة « كامو » ، بالكشف عما يستتبعه منطق في تأسيس الذات[1] . والمغامرة الروبنسونية الشيوعية تبدو وكأنها نتيجة التحمّس لمثل أعلى عن استقلالية «عودة تأمّلية كاملة بالنفس » من ساحة الوعي النظري إلى ساحة التاريخ الجماعي . وانها لتشهد، في منطق المستحيل ، بتماسك رائع .

والانقلاب المفترض في الفلسفة المثالية يسجّل في الواقع إنجاز المسيرة الماورائية ـ بعدما حُلّ اللغز المثالي من قِبَل التاريخ وفيه ، وبوصفه تاريخ استعادة الفاعل ملكية الشيء ، أو الحاجة الخارجية عن طريق الحرية الذاتية . وقد تمثّلت ثورة « ماركس » في إضفاء شكل المحاكمة التاريخية والنمطية العملية على الاستيهام النظري الأصلي : « الفاعل بوصفه علّة ذاته » . وسقطت صورة الـ « الإنسان ـ الإله » من « الكون » لتعبر إلى التاريخ حيث سيُنهي مولِّف أيامِه أيامَه « حينما تضع ظروف العمل والحياة

(١) تؤكد المناقشات العائلية صلة القرابة . وحينما يَصدُر المرء مثل « سارتر » عن مثالية الموضوع (التي تميّز « الكائن والعدم ») فإن في وسعه أن ينتقل من غير أن يبدّل ساحته أو ينادي بالويل والثبور الى المثالية الماركسية الخاصة بالـ « ممارسة » (أو «نقد العقل الجدلي). والإشكال هو هو . وفلاسفة الحرية الديكارتية يعانون وهم في بيوتهم « العوز » الماركسي . ولنلاحظ بأن الرجوع يتمّ بكل يسر ، وأن « سارتر » استطاع فيها بعد أن ينتقل الى ذاتية خلقية مطلقة من دون حل استمرارية حقيقي مع مرحلته الماركسية . و« كوجيتو » البداية النظري (١٩٣٥ ـ ١٩٥٠) ينتفخ « ممارسة » تاريخية (١٩٦٠ ـ ١٩٦٨) ويعود الى حالة الـ « مشروع » ، بوصفه تمرّداً مبهماً لا تاريخياً . وقد عرف الفكر السارتري تقلّبات في الأحوال ، ولم يعرف قط تقلّبات في الطبيعة . وعلى كل حال فهذه هي صفة جميع المسيرات الفلسفية .

العملية بين يدي الإنسان علاقات شفّافة وعقلانية بأبناء جلدته وبالطبيعة » (رأس المال ، ١ ، ١) . ولن يكون ذلك في غد ، ولن يكون سهلاً . ولكن سيكون ممكناً بعد غد لأنه ليس في المجتمع الشيوعي سوى أن يحقّق الإنسان القدرة التي يملكها على تحديد ذاته ، بوصف التحديدات الطبيعية التي تثقل في الوقت الحاضر عليه ، من خارج ، مؤقّتة وقابلة للنقض . « والحياة الاجتماعية التي يشكل الإنتاج المادي والعلاقات الناجمة عنه قاعدتها لن تنقشع من فوقها الغمامة الصوفية التي تحجب مشهدها إلا في اليوم الذي ستظهر فيه أعمال أناس اجتمعوا بملء إرادتهم ، وعملوا بملء إدراكهم ، وكانوا « سادة حركتهم الاجتماعية الخاصّة » . ولكن ذلك يتطلّب في المجتمع مجموعة من شروط الوجود المادي التي لا يمكن أن تكون هي نفسها إلا نتاج تطوّر طويل ومؤلم » . (رأس المال ، المذكور آنفاً) .

وقد كان من الممكن أن تكون الشيوعية المثل الأعلى المستعلي للـ « العقل » الماركسي ، بالمعنى الكانطي ، كمُدرَك لشيء مستحيل « موضوع فوق قمة إمكان جميع الأشياء التي تجد فيه الشروط الحقيقية لتحديدها الناجز »[1] (كانط) . ولكن المقصود بالتأكيد هنا هو مسار موضوعي مقسّم الى مرحلتي انتقال متميّزتين (« دنيا » : الاشتراكية ، و« عليا » : الشيوعية) ، ومفهوم على أنه حركة حقيقية « تُلغي الوضع الحالي » . والواقع أن المادية التاريخية تعترف ، وهي تنكر كونها طوباوية ، بجذورها الطوباوية . ومعلوم أن الحركة الحقيقية التي تصبّ في تجريدٍ هي نفسها تجريد . ولأن يكون « ماركس » قد قيدّ لحسابه ، لوصف المجتمع الشيوعي ، أقدم أوامر الاشتراكية الطوباوية البغيضة ، (« لكل حسب حاجاته » ، و« لكل حسب عمله ») ، فذلك يبرز بشكل حجر الزاوية في البناء النظري رواج العلم والطوباوية الذي لا مناص منه ، محطماً بضربة واحدة أسوار الصين المنهجية الفاصلة بين نوعي الاشتراكية ، الطفولي والآخر . وهذه اللوحة التي رسم مشروعها « ماركس » عن المجتمع الشيوعي ـ الفوضى المحقّقة بشكل شامل ـ هي في نظر الشروط اللازمة لوجود نظام سياسي « تربيع الدائرة » . وحدوثها محروم من الإمكان المادي لأن تصوّرها محروم من الحقيقة المنطقية . (وهذا ما

(١) « نقد العقل المجرّد » . الجدلية الاستعلائية (ترجمة بارني ، ٢) ، ص ١٢٤

قد يفسر كوارث المرحلة الأولى التي لم تكن تنزع بالتحديد إلى التقارب مع الثانية) .

هناك إذن ، والحالة هذه ، « شيء معطى » . مادي وشكلي . وكما أن الزمرة لا تستطيع التأصّل في ذاتها فإن الفرد المنتج لن يكون فاعل وجوده لأنه ليس نتاج ذاته . واللبون الولود كائن من الطبيعة ، [المشتقّة من الكلمة اللاتينية] : « ناسيسكور » ، [أي] وُلِد . وشهادة ميلادي (« السيد دويون المولود في . . . من السيدة دويون ، المولودة دوران ، والسيد دويون ، المولد من . . . الخ ») تثبت لي من بين جميع الحقائق التي يمكن إيضاحها عن الإنسان أكثرَها إزعاجاً وعمقاً وابتذالاً ، أي أن هناك أمراً واقعاً وأنه لا سبيل إلى أن نعرف لماذا كان هذا الأمر ولم يكن أمر آخر . والانسان بلا أساس ، فهو لا يعطي نفسه الوجود ، ويأتيه وجوده الخاص من خارج . ومن الممكن أن يُفَسَّر المشروع الفلسفي للمثالية ، والاجتماعي للدين ، على أنه جهد لإبطال الاحتمال الذي لا يطاق بوجود ما هو طبيعي إبطالاً رمزياً . وأن تُفَسَّر الاشتراكية على أنها امتداد في النظام السياسي لحركة طبيعية لدى الكائن البشري لإنكار الطبيعة ، نازع الى إلغاء اللاتبسيطية الطبيعية للعلاقة الاجتماعية عن طريق ممارسة إرادة عقلانية وموحَّدة ، وبتأثيرها ، بإبطال الفرق الأونطولوجي بين ما ينمو وما يُصنع عن طريق عملية « علمية » لطرد الأرواح الشريرة ؛ الفرق بين ما يحدث وما يُخطَّط له ؛ بين ما يُنتَج وما يتناسل . هذا إلى جانب كون مقولة الـ « ممارسة » (أو العمل) مُكلَّفة إذابة تميُّز مفاهيم الـ « طبيعة » بنوع من حيلة ملتبسة ، كما لو أن « صنع » النبيذ أو « صنع » الإسمنت كانا عمليتين متماثلتين (لا يُصنَّع النبيذ ، ولا ينبت الإسمنت) ؛ أو كما لو أن الوضع الخاص بنوع حيواني أو الوضع المنطقي للزمرة كانا مّما يُدوَّن ويثبت بالبرهان ويودع لدى دائرة الشرطة ، عندما يقرّر أفراد أن يكوّنوا فيما بينهم جمعية (يحكمها القانون الصادر عام ١٩٠١) . ومن المحزن أن طبيعة الأشياء ـ كالإلزام المرجعي للزمر ـ وأشياء الطبيعة ـ كالمعدة البسيطة والتخصّص الجنسي لدى « الإنسان العاقل » ـ لا تفلت من قبضة « العقد الإجتماعي » بأقل مما تفلت من قبضة المشروع الخمسي البروليتاري .

والـ « طبيعة » بوصفها تدميراً هي دائماً عِقاب على الـ « ممارسة » بوصفها تجريداً .

مثال . خيبات الـ « اشتراكية الواقعية » : سخريات الطبيعة من الزراعة الاشتراكية . ويؤدي الإلغاء في القانون ما يؤديه الاستفزاز في الواقع . والمصاعب المزمنة

للزراعة (« لم تُحتَرم قوانين إنتاج الحبوب ») : ثأر حالة الطقس من الزمن الذي مضى ، أو ثأر الفوضى المناخية من النظام الحسابي . وكذلك ثأر الأرض الزراعية من الفولاذ ، وثأر « بربرية » أشكال الكائن الحي من « تمدّن » معايير الإنتاج .

اطردوا من برامجكم كل ما ليس قابلاً للبرمجة بل « معطى » ، وكل ما ليس مُعدّاً بل « خام » ، يزدد عَدْوُ ما هو طبيعي سرعة على سرعة . المحذوفات بالمراقبة من أجهزة الإعلام المحلي : الأخبار المتفرقة ، حوادث السيارات ، الجرائم العاطفية . والعالَم كما ينبغي أن يكون ـ مصنوعاً ومطابقاً لما هو قائم ـ يدير ظهره للعالَم كما هو ، « لا عقلانياً » وأخرق ، ولكن الصحافة الجيدة لا تحذف الأخبار السيئة .

والارتجال الشفوي (الخطب مكتوبة مسّبقاً دائماً) ، والياقة المفتوحة ، وطرافة الأسلوب ، والشخصيات القوية ، والبساطات الناعمة الصادرة عن العفوية ، وانتهاكات البروتوكول ، كل تلك من محظورات الأجهزة الرسمية .

وقوانين « مانديل » ، والـ « جمعيات الحرّة » ، وأعمال « فرويد » الكاملة ، والنهود العارية على الشاطيء ، والنكات ، وغير ذلك من نزوات اللاوعي (النفساني) ، كل تلك أمور غير محبَّذة .

والهويّات القومية ، وثقافات الأقليات ، والمشاعر الدينية « المتخلّفة بعد زوال الأسباب » ، وكل أشكال مقاومة « الجِبلّي » للإرادي ، ومقاومة ما لا يُراقَب للمراقبة ، ومقاومة ما هو على الأطراف للمركزي ، كل تلك أمور مريبة أو غير معجِبة .

وإنها لَلْبؤرة المحتملة للصُداعات، وأصل الانزعاجات والأحزان ، ونقطة الاستهراب المشتركة بين الاحتشام المصطنع والضيق الأكبر بالأمور القومية : فكرة ما عن الطبيعة تصنع « خارجانية التاريخ السلبية » (المُستوعَبة والمعيشة وكأنها مسار التطابق بين الواقعي والفكرة) .

وليست « الطبيعة » ، والحالة هذه ، مجرد مدخل الى « الممارسة » ، (بوصفها مستودع طاقة ، ووسائل عمل تقنية ، وقوة عمل طبيعية) ، بل هي تكييف من داخل الحقل العملي (بوصفه شرط إنتاجٍ للإنتاج المادي) . ولأجل هذا انتصرت عند

« ماركس » ، بشكل نهائي ورغم أنف الخرافات ، الإنسانية السياسية على المادية التاريخية ، أو بالحري وجد الارتقاء نحو المنبع نفسَه يتدحرج باتجاه المصبّ ، وتفوّقت الصفة على الموصوف . وطرد « التاريخي » « المادية » .

وهذا هو بالضبط السبب الذي مكّن مادية التاريخ الاجتماعي الطبيعية من وضع المادية التاريخية موضع « الإخفاق » . ولكن هذا الإخفاق إخفاق الـ « مثالية » . وينبغي أن يقودنا إذن من جديد إلى أسس المادية . أي ، فيما خصّ النظام السياسي ، إلى القاعدة الحيوانية للديانات . هذه القاعدة التي لا تختلف في شيء عن القاعدة الطبيعية للممارسات البشرية .

٥- تكريس الطبيعة

من المستحيل في الواقع الكلام على الطبيعة ، أو التفكير فيها ، من دون الكلام على الدين ، أو التفكير فيه (وقد كانت صحيحة رؤية « فيورباخ » الذي حاول فلسفة الواحدة ، « و » الآخر) . ويتأكّد التضمّن المنطقي ، الجذري ، أول ما يتأكد بالمعنى الوضعي . فكلمة « طبيعة » ، أو « فيزس » ، من الكلمة اليونانية « فيو » ، ومعناها ينمو ، أو ينمّي . ومعاني الكلمة ، وهي متعدّدة ، « يبدو أنها تشكّلت بالإشعاع في اتجاهات عدّة حول فكرة بدائية هي بلا ريب فكرة النماء التلقائي للكائنات الحيّة تبعاً لنمط معين » (« لالاند » ، ١٩٢٦) . ولتكن تلك فكرة الطبيعة ، بوصفها قدرة ، أو اندفاعة ، أو قوة حيويّة . ولنستشر الآن « بنفنيست » . فها هو يقول لنا إنه إذا كان القاموس الهندو - أوروبي المقارن لا يتيح الوصول إلى « تاريخ قديم مشترك للمقدّس » ، نظراً لانتفاء وجود مؤسسة دينية منفصلة في المجتمعات الهندية - الأوروبية ، فهو يكشف لنا ، وراء مختلف الموصوفات والأوصاف ، عن وجود جذر مشترك ، جذر « القوّة الحيوية » ، كوحدة لمعنى أوّلي باتجاه التقسيمات التاريخية .

ففي اللغة الأفستية تعني الصفة «سبنتا» ، المقدّس ، في البدء « ما ينمّي المخلوقات » ، أو تعني تارة « ما ينفع المخلوقات » . وأقرب الالفاظ إليها يعني الانتفاخ ، والنمو ، والقوّة . « وهكذا يتحدّد الطابع المقدس والقدسي في مفهوم قوّة غزيرة ومخصبة ، قادرة على الإعادة إلى الحياة ، وعلى إخراج منتجات الطبيعة » .

وفي اللغة الجرمانية نجد وراء الكلمة الألمانية « هيلغ » الكلمة القوطية « هيلز » المعبّرة عن فكرة الـ « صحة ، والكمال الطبيعي والجسدي » . ومن هنا استعمالها بشكل تمنٍّ : « صحة ! » ويكون مقدساً ما لا يمكن مسّه أو ما لا يُسمَح بمسّه . فالكمال والدين مرتبطان .

وفي اللغة الإغريقية اشتقت كلمة « هييروس » من الكلمة الفيدية « إيزايِراه » التي تعني « هو نشط ، متأجّج ، قوي». ويستعملها « هوميروس » ليعبر على التوالي عن المقدّس، والقويّ ، والنشط[1] .

وكان قد سبق لمشتغل جديد في حقل الإعلان (فيلسوف) أن أنهى أمر هذه الإعادات الشاقة بـ « صلصلة » مزدوجة من نوع : « الطبيعة ، إنها لمقدسة : ينبغي عدم مسّها . والمقدّس ، إنه لطبيعي : في الإمكان تحقيقه » . والواقع أنه يُحقَق بطريق العنف ، ولكن ليس من الجانب نفسه على الدوام . وإنا لنرى اليوم كيف أن التخلّي عن تقديس التاريخ يقتضي ، بطريقة الأنية المستطرقة ، عملية إعادة تقديس للطبيعة . وسواء أتى عرض المقدّس من اليسار أو من اليمين ، من جهة التاريخ أو حتى من جهة الطاقة الفضائية ، فإن « الطلب » الديني يبدو ثابتاً ، مهما كانت التسمية التي يطلقها على نفسه . وتحبّ العلوم الباحثة في الظواهر الخاصة بالمقدس أن تذكّر بـ « النداء الديني » ، ولا سيما أمام جماعة من غير المؤمنين . ويصلح هذا الاحتشام الزائف في اللغة لأن يكون عريضة مبدئية : ينبغي أن يكون هناك بالتأكيد « في مكان ما » ، « فتحة في الظل » ، ليتلقّى الناس منها « نداء » . وتفضل الانثروبولجيا طبعاً ، من « فيورباخ » إلى « فرويد » ، لفظة « رغبة » (فيورباخ : « إن الآلهة هم رغبات الناس متحوّلة الى كيانات حقيقية ») . ومن وجهة مادية تبدو كلمة « حاجة » مع ذلك أكثر تخصيصاً ، إذ إن الرغبة ، أو الوهم ، أو حتى العُصاب الجماعي ، توشك أن تُزلق الواقع الديني نحو مناطق علم النفس المتقزّحة ولكن السيّالة جداً ، حتى وإن دُعي هذا العلم اجتماعياً ، بينما تربطه « الحاجة » ، وهي من مقولات الفكر الفسيولوجي ، إلى قاعدة الحيّ الثقيلة . والكينونة في حالة العيش والكينونة مع الآخرين هما ولا ريب موضوع رغبة

---

(1) انظر كذلك « بنفينيست » ، المذكور اعلاه ، الكتاب الثالث ، الفصل الأول ، (ص ١٧٩ ـ ٢٠٩) .

ما ، ولكنها رغبة فيها مع ذلك اكثر من وضع ذاتي (ميل أو شهوة) . وهذه الوقائع النابعة من الوعي ، وهي حقيقية ، تغلّف بالتأكيد معيشاً نفسانياً ، ولكن لأنها تحيل على وقائع فسيولوجية : الابتسار البيولوجي عند صغير الإنسان ، وبالتالي التبعية الطفولية المديدة (لا معادل لها عند الأنواع الأخرى) ؛ وانكشاف النقص في الطاقة بشكل مبكّر ، وبالتالي الوعي بالزوال (القابل للانكشاف عند الطفل في حوالي السابعة أو الثامنة من العمر ، تماماً في السن التي يقال لها سن الرشد) . والاستعداد للمقدّس يَصْدُر ، فردياً ، عن هذا الشعور المزدوج بعدم الطمأنينة الذي يكوّن النموّ البشري ، ولكن القابلية للأمان التي يثيرها هي نفسانية واجتماعية في آن ، لأن الهشاشة ذاتها تفعل ، تبعاً لضوارب متغيّرة ، في النظام الحيّ المعقّد الذي هو الفرد ، وفي ذلك الآخر الأكثر تعقيداً الذي هو المجتمع المُقام على التراتبية . وهذه الهشاشة من النوع البيو-فيزيائي . وعليه يكون المقدّس محدَّداً طبيعياً للثقافة ؛ وأكثر من ذلك : النتيجةَ الحاصلةَ من انضمام الطبيعة/الثقافة الواقع بالضبط عند المفصل بين الحيوانية والإنسانية ، والحامل - وكأنه الجرح المؤلم غير القابل للالتئام الذي سيبقى الانسان « المتحضّر » يحمله معه - برهان ارتباطِ النسقين عن طريق تناقضهما بالذات .

ويستتبع ذلك أنّ اجتثاث المقدّس ، داجناً كان أو وحشياً ، مؤسَّساً أو مؤسِّساً ، يعني (بالمستحيل) استئصال كل زمرة منظَّمة ، أي نهاية البشرية الاجتماعية وبالتالي الأفراد الموجودين .

ولو لم تكن الديانات سوى وقائع تاريخية (محتملة وفريدة) ، لا ترميزات تاريخية للامتغيِّر في الطبيعة ، لما تبيّن لنا قطّ كيف يُفسَّر طول عمر النصوص العَقَدية العجيب . الهلع أمام الصاعقة ، الدهشة ، عدم النضج ، الهلوسة ، الخ . . ربما استطاع كل ذلك تفسير ولادة الآلهة ، وامتداداً ، تفسير الديانات العالمية ؛ وخلودها يفترض حاجة ما . والصدفة التي تدوم ، وكذلك الحدث المحتمل الذي يتكرّر على المدى الطويل ، ينمّان عن أكثر من انتظام إحصائي . ومخزون البشرية الخرافي لم يتغيّر ، كما سبق أن قلنا ، من حيث مادته منذ « بابل » و« سومر » و« أورشليم » . وعلى غرار الخرافات القديمة (التي استلهمتها بالطبع) اجتازت الأديان التاريخية بنجاح امتحانات البقاء الرمزي (وآخرها في الزمن يرجع إلى القرن السابع) .

ولسوف نفترض ، باستعارتنا الإجراء محاولة/انتقاء من النموذج الخاص بالتطوّر ، أنّ « محاولة » الديانات الموحِّدة الكبرى التي أدخلت إلى المحيط البشري الحيّ كدسة من الأخبار الجديدة ، ما كانت لتكون « منتقاة » ، ولا مخزونة بعد تنقيتها من قِبَل ذلك المحيط نفسه ، لو لم تكن تلك الأخبار مطابقة بطريقة ما للمنطق الداخلي لذلك المحيط . وبشكل أصحّ فإن انتقال طقوس الديانة وخفاياها ، بما في ذلك المعتقدات ، بصورة مستقرّة عبر حالات مجتمعية متنوّعة ومتغيّرة (في حالة المسيحية ، من نمط الإنتاج السائد في مجتمع العبيد إلى نمط الإنتاج الرأسمالي وحتى الاشتراكي بشكله البدائي) يفضي الى التساؤل عما إذا لم تكن ديمومة الإعلام ناجمة عن احتمال ترميزه لا متغيراتٍ بنيويةً في منطق الحيّ (عن طريق التشاكل بين البنى الطبيعية والبنى الخرافية) . وإذ كانت الخرافات الدينية أبعد من أن تكون أوهاماً لا طائل تحتها ابتدعها مخادعون لسحق النفوس البسيطة فإنها مسوّدات خرقى لعلاقات موضوعية غير قابلة بعدُ للصوغ . وفي أفق هذه القراءة ، كرهان قريب بعيد ، افتراض بسيط للغاية (افتراض البساطة بالذات ،مُرْتَفَعاً به غاية الارتفاع الى النظام الخاص بالمبدأ) : قد يكون وراء المماثلة الشكلية بين التفكير البدائي والتفكير العقلاني توافق بين أهم الخرافات الدينية وإوليات الطبيعة الأساسية ، وعلى الأخص إوليات المادّة المنظَّمة الحيّة . ولن تجري تحت الألسنة القابلة للتراكب ، الخاصة بالخرافة والعلم ، مضامين معنوية وحسب ، بل صيغة واحدة في نظم الكلام أيضاً ـ « روح » و« قوة » هما أول اسمين في راموز « الإعلام » و« الطاقة » . و« روح القدس » المذكور في « العهد الجديد » (أشد أقانيم « الثالوث » غموضاً) الذي ترجع تسميته في أساس الوضع إلى النفخة الحياتية (آنيما) ، ألا يدين بغموضه المجازي إلى الجهل الذي كان سائداً يومذاك بالظواهر الحرارية ؟ لقد احسّوا جيداً نوعاً من المشاركة في الجوهر بين الحرارة والحيّ ـ « الروح المقدّس » بوصفه نطفة الله ، « بذرة الإله » ، وبوصفه كذلك « لسان لهب » ، وتكهنوا نوعاً ما بأنّ « مبدأ كل بذار هو النار » (باشلار) ، ولكنهم اكتفوا بالتضرّع إليه ، ولمجرد أنهم كانوا على ألفة مع المجهول : « تعال يا ابا الفقراء ، يا نور القلوب ، تعال دفّيء ما هو بارد » .

والديانة الطبيعية هي الشكل الأوّلي الذي يتّخذه حفظ الطاقة داخل كلّية اجتماعية . ولن نعجب من رؤية قرص « آتون » الشمسي يرتفع (بوصفه التشخيص

الوحيد للإلهي من السودان الى الفرات) فوق أول إمبراطورية موحّدة ، إمبراطورية « أخناتون » ؛ ولا من شموليّة العبادات الخاصّة بـ « أورانوس » (نار، نور، الخ) . ومن « شنتو » الياباني إلى « رع » المصري (وابنه الفرعون) ، مروراً بالـ « ميثرا » الإيراني ، والـ « زيوس » الهندي ـ الأوروبي ، والـ « إنتي » الأنكا بوصفه المركز المنظّم للإمبراطورية ، من دون أن ننسى « الملك ـ الشمس » ، تبدو العبادة الشمسية أكثر النماذج الدينية الأصلية تداولاً وأشدها إغراء . « الشمس » ، الإله الأعلى أمس وغداً ، لأنها المصدر الأول والأخير للطاقة . ومن التضحية الهَرَمِيَّة الى التسكّع الاصطيافيّ ، وبالسكّين المصنوع من حجر زجاجي أو بالزيت الشمسي لإكساب البشرة لون البرونز ، يدفع الحيوان ذو القدمين والدم الحارّ الدَّيْن الحراري الذي عليه لكوكب النهار . ويتكشّف الإجلال في هذا العمل عن حذر . حيوان متدين ، حيوان عاقل . وكانت نظرة النيّة الأساسية سديدة : لقد بدأت كل حياة بالشمس ولا شكّ ، وسوف تنتهي بانطفائها كل حياة في النظام الشمسي . وعندما تبدأ الخرافة ينتهي التاريخ .

ولا ينبغي القول عندئذٍ : « أصدّق ما ليس معقولاً » بل « أصدّق ما هو طبيعي وعقلاني » . وما كنت لأصدق هذه الخرافات واعتقد بهذه الآلهة لو لم تكن تحكي لي عن غير قصدٍ منها حكايات واقعية تماماً (وبيو ـ كيماوية بشكل سطحي : حكاية الـ « كيريغم » بوصفه مكتشف عمليّة تركيب الجزيئات والمروّج لها ؟) . وقد كنا توقعنا ، من قبل أن نعرف الأمر ، أنّ « زمن التكرار هو زمن الخمود والموت » ، وأنّ « قيود النظام البائسة » (سَرّ) الخاصّة بالعالَم الطبيعي ينبغي ، عند إنعدام الإعلام أن تحطم . وهذا يفسّر أن تحوّلات « زيوس » و« ديونيزوس » سبق أن خلبتنا ، لأنها تترجّع في تحوّلات خلايانا . ثم إننا أخذنا نرتعش من الفرح بأسرار الـ « تجسيد » ، والـ « بعث » ، و« تحوّل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه » ، ونحن نرى الزمن الذي لا رجعة فيه والذي يغيّر الحيّ يفجّر التكرّر السلبي لمبدأ الهويّة . ولقد هلّلنا تكراراً تحت قِباب الكنائس للحياة الصاعدة مُحدِثةً غير المتوقَّع ، وصفّرنا في وجه المادة الساقطة من علٍ مستخدمين كنايات لا نهاية لها . وسّمينا « الله » « حياة » نا ، و« الشيطان » « موت » نا . وكما أن نهراً يحملنا على أن نحلم بحياتنا الذاهبة فإننا نحلم أمام بيضة من بيض « الفصح » بالحياة التي ستثأر لنا . وما كان الانفعال الديني ليكون لو لم تكن

المعرفة الموضوعية نواة التجربة الدينية ، حتى وان كانت هذه المعرفة في بداياتها. وليست المعتقديّة نحواً لضبط « الدولة » فقط ، بل هي نحو لضبط المعامل الكيماوية الجماعية لأنها ، رغم كونها مُفأفئة ومخدوعة ، بيولوجيا اجتماعية غير متعمَّدة . وما تعتبره كل حقبة « خارقاً للطبيعة » هو ما يبقى دون المعرفة التي استطاعت اكتسابها عن الإواليات الموضوعية ، وما سيضعه العلم ، فيما بعد ، في مستوى هذه المعرفة . وقد يكون من الخطل الابتسام لفكرة « الديانة السابقة على الطبيعة » ، أو الديانة بوصفها ذكرى مسّبقة للطبيعة السياسية . وليس في علم الصيدلة النفساني الحديث ما يزيد كثيراً ، فيما يتعلق بالمواد المستعملة ، عمّا في الأقرباذينات الريفية التي كانت رائجة في الزمن الغابر - ليس أكثر من معرفة ماهية المواد ومكوّناتها الكيماوية . وقد كان السحرة والأساة على معرفة بالمنشّطات العقاقيرية النفسانية وهم يجهلون كل شيء عن العصبيات الدماغية الناقلة . ولم يكن الطب التجريبي القديم يخطيء ، وهو يصف لإزالة الألم مثلاً ، ستّ الحسن ، أو البنج ، أو الخربق - إلا في أنه لم يكن يستطيع فهم السبب في قدرة هذه الموادّ الطبيعية المستمّدة من النباتات على التأثير في المرضى . وقد شرحت الكيمياء العلاجية فيما بعد فعالية هذه النبتات بالكشف عن قواعدها الخَلَوية والجُزيئية وعزلها ، في حين كان علم الأحياء الخاص بالجهاز العصبي المركزي يكشف عن البنى التشريحية التي تيسّر التأثيرات الحسنة أو السيئة للمخدرات المستعملة منذ أقدم الأزمنة .

٦- ما قبل العلم الباحث في الجماعة

الأسرار المسيحية والخرافات القديمة هي مداخل اللاوعي المقدّسة . وتشكّل ميثولوجيانا ولاهوتنا علم الآثار الخاص بعلومنا الإنسانية . فكما أنه ، تبعاً للقول المعروف ، « يفكّر الإنسان في ذاته داخل الخرافات » كذلك تفكّر الزمرة في ذاتها داخل الأسرار . ويبدو في الواقع أنّ السجّلين ليسا من مستوى واحد ، ولذا فهما متكاملان . فالميثولوجيا الإغريقيــة هي بالحري مسرح خاص بالفرد ، ولاهوتنا المسيحي ميثولوجيا خاصة بالجماعة . وقد وجد اللاوعي الفردي ذخيرته لدى التراجيديين ، وقد ينبغي البحث عن الشأن السياسي عند « آباء الكنسية » .

لقد رأينا أن اللاهوت يستضيء بالعلم الباحث في شؤون الكنيسة ، لا العكس .

ولنتذكر أن إعداد المعتقدات المسيحية كانت وظيفته الأولى بناء روابط شعب الله الجماعية . وتحمل العقيدة المسيحية بصمات التجمّع التراتبي ، وقد انصبت في إلزامات البقاء في زمرة وكأنها تنصبّ في رَحِم . ولم تصنع الميثولوجيا الإغريقيةُ السياسةَ الاغريقية ، ولم تنتظم « المدن ـ الدول » في جزء من بلاد الإغريق تبعاً لنصوص تحكي حكايات خرافية . وعلى العكس من ذلك كان هناك تبادل حميم وبنّاء بين الجماعة المسيحية الآخذة في إبصار النور والفكر المسيحي الآخذ في التكوّن . وكان أن وضع انهيار بنى السلطة الإمبراطورية وبلبال الخواطر بين أيدي الكنيسة الوظائف الشاغرة، «القائمة» او « المنظورة » ، التي هي من مسؤولية السياسة ، بله الخاصة بإعادة البناء الاجتماعي ؛ ويفسر انصهار الوظائف هذا إلى حد كبير سرّ حداثة الآبائية . وتختصر المدارس الفلسفية في العصر الوسيط « حديثها » إلينا ، ربما لأنها لا تحدثنا عن « نحن » . ويكتب فقهاء « القرون الوسطى » ويفكرون داخل قماقم ، بمعزل عن الجيوب الجامعية : إنهم يقومون بوظيفة الإكليركي ، بلا تفويض سياسي مباشر . وبوصفهم مؤتَمنين على فهم الاشياء تراهم لا يمارسون قيادة الناس . وفي المقابل نرى عدداً كبيراً من الآباء اللاتين والروم في « العهد المسيحي القديم » (وبخاصة الأوائل) فقهاء وقساً ، مفكرين ورعاة في الوقت نفسه : كان طبيعياً أن تكون الرعاية مما يُفكَّر فيه ، بشكل لا واعٍ ، في سعيهم وكدّهم . والنصوص التي لها الصدارة في « الكنيسة » ألّفها أولئك الذين كانوا يمسكون بزمام السلطة في « المدينة » . وكان تشريعهم في وقت معاً لاهوتياً وسياسياً ، كنسياً ومدنياً . وإذ كان الاساقفة ، امثال القديس أوغسطين في مدينته « إيبون » ، يتقلّدون وظائف توجيهية وإدارية ، فهم قضاة أبرشيتهم وولاتها (وفقاً لتقليد يعود بالزمن إلى ملوك اسرائيل) ، فقد كانوا يكتبون ، ويفكرون ، ويقررون تبعاً لجماعات حية . إنهم يقومون بمهامّ الجسد والروح . ويتمّ إعداد العقيدة تبعاً للرعوية ، فهما لا تنفصلان . وبالطبع ، أثّرت بنى التبادل والسلطة ، بنى الاقتصاد والسياسة ، في أطر تفكير كبار « ربابنة الكنيسة »[1] هؤلاء .

---

(١) مما لا شك فيه أن الآبائية ليست وثيقة متناغمة ما دامت مشطورة بخط فاصل واضح بما يكفي لوضع الثقافة اللاتينية والثقافة الرومية ، وضع « الغرب » و « الشرق » ، أسلوباً وعقيدة ، على طرفي نقيض. فـ « الآباء » المنتمون الى اللغة الإغريقية أكثر انكباباً على ما وراء الطبيعة والانطولوجيا : فلاسفة جيّدون ، ولكنهم ميّالون الى التأمّل . واللاتين أكثر انصرافاً إلى الفقه والوعظ : ميّالون إلى العمل وما يتفرّع عنه من مشكلات ، ولكنهم بلغاء خيرٌ منهم مفكرين . هنا=

مثالان من النحو اللاهوتي . أحدهما مرتدّ إلى الماضي ، والآخر مستقبلي . ويتعلق الأول بعلم الاقتصاد ، والثاني بعلم سياسي محتمل . ولا جدوى من أن نضيف أن المثال الأول يبدو لنا كحلّ ، فيما لا يبدو أن الثاني بلغ حالة الإشكال .

لقد ولد الاقتصاد السياسي المادي في هيئة علم خاص بالمسيح . الوسيلة إلى تناول الموضوع بشكل آخر ؟ أن النظرية الماركسية في السلعة، والنقود، ورأس المال لا تصدر فقط عن تأمّل طويل في سر « التجسيد » بل تشكل بحدّ ذاتها ذلك التأمل : إنها إذن لغة آبائية ، ولكن « ماركس » سيضيف إليها ، لتكملة إعلامية ، مُدْرَكاً لاحقاً ، مُدْرَك التحوّل إلى المادة المستعار من اللاهوت المدرسي . وهذا هو في الواقع اللفظ الذي ستعبر به « الكنيسة » رسمياً ، ابتداء من البابا « إنوسنت الثالث » ، عن الاعتناق الخفي الذي يقوم به التكريس القرباني بين مادة الخبز والخمر ومادة جسد « يسوع المسيح » ودمه . وعند « ماركس » عن الاعتناق الجاري بالصفقة بين « كتاب مقدّس » مجلد ، مثلاً ، وعشرين متراً من القماش.

وعندما تناول « ماركس »في صيف عام ١٨٤٤ ، بُعيد إقامته في باريس ، بالدراسة موضوع الاقتصاد السياسي كان أول ما صادفه المال ، أي الوسيط ، أي « المسيح » . « لقد قال « ميلّ » ، وهو يصف المال بأنه وسيط تبادل ، شيئاً أساسياً . . . »[1] يتبع ذلك تحليل للعمل الوساطي وقد أصبح بحدّ ذاته شيئاً مادياً خارجاً عن الإنسان تبدو عبارته من قِبَل هذا الأخير غاية بحدّ ذاتها . والتفكير في هذا التخلي عن الحق للوساطة وفيها يقود « ماركس » إلى هذه «الموازنة : « يمثل المسيح قديماً :١) الناس أمام الله ؛ ٢) الله في نظر الناس؛ ٣) الناس في نظر الإنسان. وهكذا، وحسب التعريف، يمثل المال قديماً: ١) الملكية الخاصة لأجل الملكية الخاصة؛ ٢) المجتمع في نظر الملكية

= يتصدّر أفلاطون ، وهناك شيشرون . وانه لتبادل شبه بائس : فالمناقشة البيلاجيّة (نسبة الى الراهب بيلاجيوس ٣٦٠ - ٤٢٠ م القائل بحرية الإرادة والمنكر للخطيئة الأصلية « المترجم ») لفكرة « نعمة الله » مركزُ ثقلها في « الغرب » ، ولفكرة « الروح القدس » في « الشرق » فالأولى تتعلّق بالحرية والـ « أعمال » . والثانية تخصّ روح الاجتماع ، ووضع الهيئات المكوّنة . وحركية العمل الفردي اختصاص غربي : لسوف تنبثق في نهاية هذه السلسلة « البروتستانتية والراسمالية » . وسكونية الزمر المؤسَّسة اختصاص شرقي . وسوف نجد في نهاية هذه السلسلة « روح استقامة الرأي ونظام الاستبداد » .

(١) « المال والمسيح » . الاقتصاد والفلسفة ، بلياد ، ج ٢ ، ص ١٧

الخاصة ، ٣) الملكيـة الخاصـة في نظر المجتمـع . ولكن المسيح هـو الله « المتخلّي عن حقه » ، والإنسان المتخلّي عن حقه . وقيمة الله الوحيدة متأتّية من أنه يمثل « مسيحاً » ، وقيمة الإنسان الوحيدة متأتّية من انه يمثّل « مسيحاً » . والأمر نفسه يصحّ في المال »[1] .
وفي عام ١٨٥٧ يقرّر « ماركس » أن يعاود « منذ البداية » ، بعد انقطاع طويل راجع إلى طوارىء سياسية وفلسفية ، عمله التحليلي الاقتصادي ؛ ولسوف يضبط الجدلية الكليّة لرأس المال عن طريق الصورة المسيحية للـ « وساطة » وبالشكل الذي هي عليه . فبعد أن عرض الـ « حاجة إلى تحليل صحيح لمفهوم رأس المال ، وهو مفهوم أساسي للوقوف على الاقتصاد الحديث » ، قاده التحليل إلى استعارة لاهوتية : « إنه يبدو وكأنه وساطته الخاصة ، أو الموضوع الذي ليست اللحظات سوى حدوده ، والذي يحذف منـه طابـع كونه مفترضاً سابقاً مستقلاً بغاية طرح نفسه ، عن طريق التجـاوز ، على أنـه العامـل الوحيد المستقلّ ذاتياً . وعلى هذا يغدو المسيح ، في الفلك الديني ، وهو الوسيط بين الله والإنسان (مجرد اداة للدوران بـين الواحـد والآخر) الـوحدةَ بينهـما ، الإنسانَ ـ الله ، وتصبح أهميته بـوصفه هكـذا فوق أهميـة الربّ ، وتصبـح أهمية القـدّيسين فـوق أهمية المسيح ، ويغدو الكهنة أهمّ من القدّيسـين »[2] . وإنها لملاحـظة تلخّص وتؤيد جميـع نتائج علم الوساطة التطبيقي ، حتى في أحطّ الدركات (في القطاع الثقافي مثلاً ، أوّلية الموزّع على المنتج ، والناشر على المؤلف ، والصحافي على المؤلف ، والمخبـر الصحفي على الناقد ، الخ) ، كما لو كـان نفس الانتشار الـذي لا يمكن وقفه يسكن سـلاسل الاتصال التي يحجب فيها الوسيط بطريق التحويل سلفه الذي هو تابع له مبدئياً والذي يجعل منه تابعاً له هو . وإنها لأوّلية مفارقة للمشوِّش عـلى المبثوث ، كما يقال اليـوم في المنطق الإعلامي ، هذا المنطق الذي اعترف مذّاك بأحقّية المفارقة[3] .

وأخيراً « رأس المال » (١٨٥٧) . الكتاب الأول ، القسم الأول ، **الفصل الأول** : « السلعة » . يبدأ المؤلف رأساً بالتباله ويرفض الحقيقة . ويقدّم حجر الزاوية في البناء برمّته نفسه بنفسه ليُقرأ بوصفه تحليلاً لسـرّ متناهٍ في الصغـر للتجسيد . « تبـدو السلعة

(١) المرجع المذكور اعلاه ، ص ١٨
(٢) « مبادىء نقد للاقتصاد السياسي » (١٨٥٧ ـ ١٨٥٨) ، بلياد ، ج ٢ ، ص ٢٣٥
(٣) مياشل سرّ ، « الطفيلي » ، (غراسيه ، ١٩٨٠) .

للنظرة الأولى شيئاً ما مبتذلاً يُفهم من تلقاء ذاته » . وقد بيّن تحليلنا على العكس من ذلك أنها شيء معقّد جداً ، مليء بالدقائق الماورائية والمماحكات اللاهوتية »[1] . ولا يلبس « ماركس » لبوس اللاهوتي للتّلذّذ ، وأقل من ذلك لبلبلة الأمور ، وإنما ليكون على المستوى، وبقصد تدبيرها لا غير . فالسلعة شيطان صغير ، كلمة تحوّلت شيئاً ، لأنها في الوقت نفسه جسمه المحسوس ـ القيمة الناتجة عن الانتفاع بها ـ وشيء آخر لا يمكن اداركه ـ القيمة الناتجة عن تبادلها . وبازاء هذه الطبيعة المزدوجة للشيء النافع وجهة نظر ممكنة مزدوجة ، وصفة مزدوجة للعمل . ويسكن اللاهوت بكل بساطة عالم القِيَم الموضوعي لأن « القيمة علاقة بين المجرّد والمحسوس » ، ولأن الحكم بصواب هذه العلاقة يتمثل في « الحكم بصواب نوع من الاستعارة » ، كالتي تحوّل مثلاً عشرين متراً من القماش إلى ثوب ، وهذا الثوب إلى ورقة نقدية . « إن القماش ، بوصفه قيمة انتفاعية ، شيء مختلف بشكل محسوس عن الثوب . . . وتبدو ميزته القيمية في تساوية مع الثوب تساوي طبيعة المسيحي القطيعية في مشابهته لحَمَل الرّب »[2] . وبكلام آخر فإن « طابع السلعة الصوفي » ، هذا الشكل الخَلَوي للاقتصاد ، يكشف سرّ علم الاقتصاد الذي يعتبر في الوقت نفسه أكثر الأسرار افتضاحاً وأشدهما غموضاً . (والصيغة التي هي القيمة المحقَّقةُ في الصيغة التي هي النقود مسألة بسيطة جداً . ومع ذلك حاول الفكر البشري عبثاً منذ أكثر من ألفي سنة اختراق سرّها ، بينما تمكنّ ، بشكل تقريبي على الأقل ، من تحليل صيغ اكثر تعقيداً وتخفي معنى أشد عمقاً . لماذا ؟ لأن الجسم المنظم أسهل دراسة من الخليّة التي هي عنصره »[3] . والصيغة ـ السلعة بالذات هي التي تخلق صنميّتها الخاصة، أي الوهم الذي به تبدو العلاقات الاجتماعية للناس وكأنها علاقات بين الأشياء . « ولإيجاد شبيه لهذه الظاهرة ينبغي البحث عنه في المنطقة الغائمة من العالم الديني » . وإعادة تأليف الأصل التكويني للصيغة ـ السلعة معناه إذن أن يعاد « تلقائياً » رسم الأصل التكويني للصيغة نقود ، وبالتالي حل لغز التحوّل المادي الممكن للسلعة إلى ذهب . سوف يتبع تحليل النقود الذي يتبع تحليل المبادلات والسلعة ، حذوك النعل بالنعل، الاستعارات من « هذا اللحم الروحي »

(١) طابع التقديس الأعمى و . . . بلياد، ج ١ ، ص ٦٠٤ .

(٢) « السلعة » ، ١ ، ٣ ، بلياد ، ج ١ ، ص ٥٨١ .

(٣) « السلعة » ، المرجع المذكور آنفاً ، ص ٥٤٧ .

للقيمة الذي هو وسيلة التداول ، مادة ـ نفس ـ مادة ، وفيها بعد ، نفس ـ مادة ـ نفس (« تقفز قيمة السلعة من جسدها إلى جسد الذهب . وهذه هي قفزتها الخطرة الخ ») . وأخيراً سوف يُعَمَّد العمل (الزمن الاجتماعي الوسطي) « مادة » غير مرئية للقيمة ، مثل الـ « كلمة » في أقنوم « المسيح » .

ومن غير دخول في تفاصيل هذه الإثباتات المعروفة ، سوف يُحتَفَظ فيها فقط بأن وضع مُعطىً بديهيٍ ـ السلعة ـ موضع الأسرار ، أي العرض التحليلي لجميع الاستعارات المتضمنة احتمالاً في شيء هو في الظاهر بسيط ومساوٍ لذاته ، هو الذي وضع « ماركس » على جادة « سرّ الإنتاج الرأسمالي » ، عنينا وجود فائض القيمة كصيغة عامة . ولو لم ير « ماركس » رؤ ية مزدوجة وهو ينظر إلى السلعة (السلعة بحسب الروح و« ذاتها الأخرى » بحسب الجسد) ، كالذي ينظر إلى « الإنسان ـ الله » ، لما كان اكتشف الطابع المزدوج للعمل الذي هو في قلب مفهومه النقدي . وقد كان المنعطف اللاهوتي الذي سلكه في ذلك بمثابة طريق تحليلي مختصر . كما لو كان المنطق التناقضي المطبّق على الله هو نفسه منطق الطبيعة الاقتصادية للأشياء ، أو منطق « القانون الطبيعي الذي يتحكّم بحركتها » في نمط الإنتاج الرأسمالي .

وهكذا ، باللجوء إلى مفاهيم لاهوتية ، خرج « ماركس » من الـ « عصر اللاهوتي » في مادة التحليل الاقتصادي . فقد وضع « السرُّ » بوصفه كشفاً حدّاً للمخادعة القديمة . وتمكّن بالمفاهيم « البالية » للصنميّة أن يبلغ نهاية التقديس الأعمى الحديث . فحتى ذلك الحين كان المرء يعتقد أنه يعرف (ماهي قيمة سلعة ما) ، ومن بعد ، سوف يعرف أنه يعتقد (بالاستقلال الذاتي للسلع التي تتراقص وكأنها أشياء محرَّكة) .

ومن جهة أخرى ، يبدو أن التقديس الأعمى للسلطات في مادة السياسة لم يُمَسّ . فعلى هذه الأرض ، حيث الاعتقاد بالنسبة إلى الأجهزة الظاهرة الممسكة بزمام السلطة كالقيمة ـ العمل بالنسبة إلى السلع المرئية، نظنّ أننا نعرف ولا نعرف أننا نظنّ. وفي حقل الإيديولوجية السياسية يكون الوهم الديني أكثر فاعلية ما دام لا يُطرَح بوصفه دينياً ، بل بوصفه طبيعياً . ولأن كل شيء هنا لا يحتاج إلى شرح ، كما في السابق ، فلا شيء يُفسَّر تفسيراً صحيحاً . وبقدر ما نستنكف عن تطبيق أدوات اللاهوت الأوّلية على معطيات الوجود السياسي الأوّلية يكون تفكيرنا السياسي أشد سحراً وأقل فعالية .

ومع ذلك فإنه إذا كان هناك من موضع يصلح «التجسيد» فيه رمزاً، بوصفه معضلة المعضلات ، فهو بالطبع السلطات السياسية . فالـ « مَنْ يجسّد ماذا ؟ » تقدّم المعادل العام لأبسط القضايا المحسوسة وأغزرها « خلايا » ، القضايا التي تطرح أمام اعضاء جسم منظّم مناضلين ، أو مواطنين ، أو رعايا سلطة مؤسَّسة . والـ « مَنْ » بنفسه وبحدّ ذاته لا يشكل قضية ، ولا الـ « ماذا » . فكل شخص يسلّم بأن هناك من ناحية أفراداً ، وأبنية ، ومركّبات ، وآلات ، ومجاميع عملية أو أدواتية : ماديةُ ذلك كله أمر واقع . وإن هناك من الناحية الأخرى اموراً مثالية كالله ، والقانون ، والبروليتاريا ، والأمة ، والإنسان ، والعدل ، والعِرْق ، والجمهورية ، الخ : حقيقةُ ذلك كله القابلةُ للفهم أمر واقع آخر . وتنبثق قضية الشرعية السياسية ، مثل قضية القيمة الاقتصادية ، عن طريق ربط أحد عناصر سلسلة من السلاسل بأحد عناصر السلسلة الأخرى . وبهذا المعنى تكون الطبيعة المزدوجة لكيان سياسي مستعصية على الإدراك ومبهمة ، بقدر ما هي مستعصية على الإدراك ومبهمة الطبيعة المزدوجة لشيء يباع ويشترى . فرئيس البلاد فرد مثلي ومثلك ، لكنه كذلك شيء آخر تماماً لأنه يمثل الجمهورية الفرنسية . وهذا غنيّ عن البيان . ومما لا ريب فيه أن التجسيد لا يُطرَح قطّ كقضية ، إلا حين يبدأ بتشكيل قضية . فهو قبل ذلك من نوع الفرضية ، والشيء الذي بدونه يستحيل عمل أي شيء ليس قابلاً لأن يكون موضوعاً . وغنيّ عن البيان أن « الملك المطلق » قائم مقام الله على الأرض (عام ١٧٤٩) ؛ وأن فرنسا بلد حقوق « الإنسان » (عام ١٨٤٩) ، وان الاتحاد السيوفياتي بلد الاشتراكية (عام ١٩٤٩)؛وأن الحزب الشيوعي حزب الطبقة العاملة (عام ١٩٧٩) . وعلى افتراض أنه طرأ فساد على تقابل المناظير وتعادل المواد فلن يشكّل ذلك قضية تلوح عند خط البصر ، بل هزة أرضية تحت أقدامنا : فقدان تام للتوازن ، إذ هذه هي بالتأكيد أرض انخراط سياسي ، مهما كان لونه أو كانت طبيعته .

معلوم أن لحظة الحقيقة لكل نظام سياسي هي لحظة الخلافة : انتقال السلطات . فكيف يتمّ انتقال السيادة من متقلّد إلى آخر ، من سلالة إلى أخرى ، من سكرتير (عامّ أو أوّل) إلى آخر ؟ أليس في مقدور هذه « الطريق الصليبية » أن تبحث عن المكان الحاسم فيها باتجاه المنبع ، أن تبحث عنه في معتقد «التجسيد ، هو مرة أخرى ؟ لقد حمت « الكنيسة » الكاثوليكية ظهرها خيراً مما فعل أي كان في هذا الموضوع الخطر .

فتنصيب « المسيح » بوصفه ابن الله يرسّخ في إسمنتٍ مكين السلسلة الحيّة للتقليد الكنسي الذي بقيت وحدته واستمراره بلا مثيل : رسوليّ أوّلاً ، وآبائيّ بعد ذلك ، وبابويّ أخيراً . فلقب « أب » ينتقل من الأب إلى الابن دون حادث يذكر ، لأن « الآب » انتقل إلى « الابن » الذي هو أب الرسل الذين تلقوا تعاليمه ونقلوها إلى أساقفة الرعيّات الأُوَل ، أو آباء « الكنيسة » الذين اجتمعوا في « مجمع » وانتخبوا من بينهم « أباً » اكثر أبوّة من الآخرين ، وهكذا دواليك . وإنها لسلسلة عظيمة من التحويلات عمرها ألفا سنة هذه التي نسجت « جبّة » الكنيسة الكاثوليكية « غير المخيطة » . و« بعد إجراء كل التغييرات الضرورية » فإنه لو لم يكن « حضور » ثورة أوكتوبر « الحقيقي » مفترضاً في « البولتبورو » الحالي لكانت شرعية سكرتير الحزب الشيوعي الروسي العام ، وبالتالي مصداقية أعماله وحركاته ، « في الهواء » . ولكانت انهارت بعد أمد قصير .

ومجموعة الطقوس الدعائية المتقاطعة لكل « معسكر » تمتلك هي أيضاً ، في الحياة السياسية اليوم ، مُفترضاً مسبقاً هو المكتوم المتكرر في عملية تجسيد . فصحف « الاشتراكية الحقيقية ، ومجلاّتها ، وتلفزيوناتها تروي كل أسبوع بالتفصيل هول معسكرات الموت النازية ، وما كانت لتفعل لو لم يكن النظام النازي مطروحاً بشكل ضمنيّ على أنه الابن الشرعي للرأسمالية البالغة أعلى مراحلها . وليس هتلر ولا ألمانيا النازية هما المستهدفين ، بل المستهدف حكم رأس المال ، لأن روح الثاني تجسّد في الأول ، فتذكّروا ذلك جيداً . وصحف الرأسمالية الحقيقية ، ومجلاّتها ، وتلفزيوناتها تسرد كل أسبوع بالتفصيل هول معسكرات الاعتقال الستالينية ، وما كانت لتفعل لو لم تكن الستالينية مطروحة بشكل ضمنيّ على أنها البنت الشرعية للماركسية ـ اللينينية البالغة سنّ الرشد . وليس ستالين (ولا روسيا السوفياتية) هو المستهدف ، بل المستهدف هو ماركس ، لأن روح الثاني تجسّدت في الأول ، فاياكم أن تنسوا ذلك .

إننا نزدري كل يوم سرّ « التجسيد » من غير أن ندري أننا لا نقف منتصبين على أرجلنا الا بمعجزة من « روح القدس » . نحن : المناضلون ، والوطنيون ، والمكلفون ، والمريدون ، والمؤمنون ، والمنخرطون في ، والاعضاء في .

٧- روح القدس الخاص بالتنظيم

الشؤون الدينية هي بالإجمال أخطر جداًمن أن تُترك بين أيدي المحترفين : المؤمنين ، أو الخورة ، أو الصوفيين . ولا « بالأحرى » في أيدي علماء النفس . إذ إن رهانها قضايا « التنظيم » العملية ، وهو شاغل مشترك ، إذا جاز القول ، بين البيو- كيميائيين وأمناء سر الخلايا (أو القِسم) . وأوّل شكل من أشكال المنظِّمين ، الأسقافة .

ويشغل الايديولوجيات الدينية « البرنامجُ » الذي يشغل الايديولوجيات السياسية ، والمؤسسات التي تساند الثانية (أمم ، دول ، أحزاب) تجهد بجدارة في التناوب مع المؤسسات الثانية (كنائس ، شيع) ، بل حتى في دعمها ، لتنفيذه . وغني عن الإيضاح أن الدين المنزل خير في تخفيف القلق من الايديولوجية « العلمية » . فالإسلام الشيعي ، كالكنيسة الكاثوليكية بالأمس ، يضمن الخلود ودخول الجنة لمن يضحّي بحياته في سبيل النبي ، والماركسية اللينينية لا تقدّم لمعتنقيها ، في حال الاستشهاد ، سوى درجة مشرّف جداً في كتب التاريخ المدرسية (التاريخ الخاص بالحزب) ، ولكن يُتَدَبَّر الأمر في النهاية : ليست الدينامية التنظيمية التي شهد بها «روح الحزب» في هذا القرن بأقل من التي سجّلها « الروح القدس » في ظروف أخرى . وأجهزة الـ « سياسة » ، وهي ديانة مضمحلّة ، هي جوهرياً ولا ريب أقلّ تسلّحاً من أجل العمل التنظيمي وإعادة إنتاج المجاميع المركبّة ، ولكنها على كل حال ، ونظراً لانعدام الخلود فيها ، تضمن للزمر البشرية مع تعارض السنين الأمان وتحقيق الذات ضد الضياع الماثل في كل مكان والناتج عن تناقص الطاقة ، وذلك لقاء أثمان باهظة ولا شكّ ، أثمان لا يدخل تحليلها في بحثنا في الوقت الحاضر . والنشرات التي تروي فوز الحيوية الاجتماعية تؤكد على اختلاف أنواعها ، وهي تُكَرّ يوماً بعد يوم كحبّات السبحة ، الشيء الأساسي ، عنينا أن « الحالة جيّدة » . اقتحمت « المعاقل » ؟ الـ « كتلة الخالية من الصدوع » تتفتت ؟ لقد تقرر بالإجماع . لقد رصّت الصفوف . وراء « فلان » نا الأول ، هدفِ الدسائس المخزية . لقد تغلبنا على الخلافات ، التجاذبات والنزعات ، وناغمنا وجهات النظر ، وأخرجنا الغرباء ، وقاومنا الضغوط - تزويرات ، تشويهات ، هرطقات . لقد حافظنا على الاتجاه ، ووحدة « الرسالة » ، وخط « المؤتمر » ، وأهمّ ما في الميراث ، وروح

مؤسساتنا . وباختصار ، نظّمنا عمليات إعادة التنظيم التي لا غنى عنها . مَنْ هي « نا » ؟ « الأمة » ، « الكنيسة » ، « الأغلبية » ، « الحزب » ، « الحلف » الأطلسي أو حلف « فرصوفيا » ، الخ . . . إنه لا شيء من ذلك كان يسير من تلقاء ذاته . ولو لم يقم أحد بالتفسير لما كنا ببساطة هنا ، أنت القارىء ، وأنا الكاتب ، لشكر العاملين على تأمين مصادر الطاقة ، أي لنحمل بشكل تأمين للطاقة حجرنا الصغير إلى سور الفردوس المتعرّج . فمن غير هذه الملايين من الحصى ما كانت هذه الحياة هنا مَطْهراً بل جحيماً . ولا تعوق إرادة الاعتقاد إرادة العيش ، بل « تثبّت » ها . ويشترك البلهاء مع الحيوانات في هذه الصفة ـ إنهم ينخرطون ، ولكنهم يظلّون أحياء . ووحدهم الأموات قادرون على إستباحة الانفصال ، لأنهم تركوا انفسهم يتخبّطون على غير هدى بالانسياق مع التيّار .

المؤمن بالخرافات صفة من الكلمة اللاتينية «سوپرستس » التي تعني : الباقي بعد موت الآخرين .

لقد عُرِّف «الانتقاء» على المستوى البيولوجي بأنه «آلة للعودة بالزمن»، والإنسان على المستوى التاريخي بأنه « آلة لصنع الآلهة » . وتبدو الحاجة الأنثروبولوجية وكأنها نتاج مطابقة العبارة الاولى للثانية . فالإنسان آلة لصنع آلات للعودة بالزمن : وأهم هذه « الآلات » المنظّمات الجماعية . والزمن التاريخي الذي وحدته العددية ألف من السنين جزء لا يتجزأ من الزمن البيولوجي المقسم الى ملايين ، تماماً كما « الانسان العاقل » جزء من نوع الرئيسات ، طبقة الثدييّات . وفي السلّم التاريخي للأزمنة وصل « برغسون » الذي ندين له بالتعريف الثاني قبل « مونو » مؤلِّف التعريف الأول ، ولكن النص الأول، مع كونه مجازياً، يحلِّل علمياً الثاني. وكما أن الثدييّات سبقت علماء الحيوان، مع كون هؤلاء داخلين في طبقة تلك ، فإن الدين ظهر قبل الفلسفة ، وما وراء الطبيعة قبل الطبيعة ، وما وراء السياسة الذي هو اللاهوت قبل « العلوم السياسية » . وانها لقاعدة ، على ما يبدو ، أن يقلب نظام الظهور حسب التسلسل الزمني نظام التسلسلات المنطقية ، كما تقلب على الأغلب الافتراضاتُ المحلية الجسورة في البدء القوانينَ ، العامة التي ستُستنبط منها فيما بعد كحالة استثنائية .

وظهور أنظمة حيّة أكثر فأكثر تعقيداً على وجه الأرض « يعيد » الزمن من حيث كونه يُسيِّر بالمقلوب المبدأ الثاني الذي يجب « طبيعياً » ، أي إحصائياً ، أن يمسخ المركَّب بسيطاً ، والأسمى أدنى ، والمنظم خلواً من الهيئة . وظهور زمر بشرية منظَّمة فيما بعد يمد هذا الصعود التناقضي للنظام ، الذي لا يستطيع التكرر والتحسن إلا بعملية تحييد ناشطة للنزعة الطبيعية الى الفوضى . ويؤكد العلم الباحث في مظاهر الحياة باستقراء المتحجرات ، في نهاية عمل طويل من التحقُّقات التجريبية ، أن « الزمرة البشرية تتصرف في رحاب الطبيعة كجسم حي » (لوروا ـ غوران) . وكما أن كل جسم ينبغي أن يقاوم مسار تحلُّل بدني يكون الموت مرحلته النهائية بعدد من الاجراءات اللصيقة بعلم التوجيه الخاص بالحي فإنه ينبغي أن تلجأ كل زمرة بشرية الى عدد من العمليات « غير الطبيعية » لمقاومة القانون الطبيعي والإحصائي الذي تكون بموجبه أكثر حالات زمرة (« متروكة لذاتها ») إمكاناً هي حالة تشتتها الذي يتفاقم احتماله مع « الزمن المنقضي » . ولقد اشترك كل منا في حياته مرة على الاقل في « انشاء » زمرة ـ جمعية ، أو نادٍ ، أو رابطة ـ وجرّب بالتالي هذا القانون . ويخرب الزمن الطبيعي من تلقاء ذاته ما يستميت الحيّ في بنائه ، وتوحيـدُ المشتّت ، عند كل درجة من درجات الكون ، يُكلِّف بعض الطاقة : إنه دائماً « عمل » ـ مثالي أو مادي ، فكري أو بدني ، اجتماعي أو بيولوجي . ومردود العمل السياسي ضعيف ضعفاً مُعْتَرَفاً به (نفقات كثيرة ونتائج قليلة) ، ولكن حين تكتفي طبيعة الحيّ تُشعِرنا بذلك في فرحة عارمة . حبور نضالي وفورات دينية ـ إنها حالة الرضى ذاتها في النوعين يحظى بها أي إنسان يتبع المنحدر (منحدر تناقص الطاقة) وهو يرتقيه صعداً . وما معنى جمع عدة مئات من الملايين من الناس المشتتين ، الصادرين عن أشد الثقافات والمجتمعات والأعراق تنوّعاً ، وما معنى تأسيس جماعة واحدة (المسيحيون أو دار الإسلام) يحكمها « قانون » واحد مملى من « إله » واحد ، إن لم يكن إعادة حالة من الالتفاف الذّري قوية الإمكان ضعيفة « الاعلام » إلى حالة منظمة من التكوين « السياسي » ضعيفة الامكان قوية « الإعلام » ؟ وما يكون ذاك إن لم يكن مدّ الشعاع الموجّه للتقهقر الخاص بـ « منطق الحي » ؟

الزمن « يهرب » : الدين يسد الثغرات . الجماعات تتفكك : إنه يؤمِّن لها أقصى

التماسك ، بنجاح طقوسه المتجدد وتأثير الاعتراف المتبادل بخرافاته . والأفراد منذورون للموت ، وهو يجيب بسرعة واعداً كلاً منهم بالخلود (ببعض الشروط) . وليس هناك دين مؤسَّس من غير لاهوت ، أي من غير نهج ثقافي في عقلنة الإيمان ، ولكن القوة المؤسِّسة والمكوِّنة للاعتقادات الدينية يُبرهَن عليها وتنتقل بالانفعالية ، رغم أن « الشعور الديني » يُترجِم مطلباً بيو ـ فيزيائياً أوّلياً : المطلب الذي يطلبه حيّ من الحياة ولا يكون حياً من دونه . ومعلوم أن هشاشة منح الحياة مسلّمة من مسلّمات المعاش ، وأن نقص الطاقة يتجلى جسدياً لكل فرد في هيئة مبتذلة للغاية : الخوف من الموت .

وتشير شمولية الطقوس الجنائزية والأقدمية البعيدة جداً لآثار الأضرحة (النيندرتالية) إلى أكثر من تلازم بين النكران الرمزي للموت وبناء التجمّعات البشرية. فهي تشهد بالتكيف العملي للكائن الحيّ البشري مع المشروع الوحيد غير القابل للنقاش الخاص بالنوع ، ألا وهو حفظه من غير فقدان مميزاته الخاصة . وإنها لوظيفة حيوية تفترض أن جميع الأديان (أو « الايديولوجيات ») لا تتشابه ، وإلا لما وجد التميُّز الحيويّ ـ العِرقي لزمرة ما في التمسك بديانتها ، بوصفها طابعاً انتروبولوجياً خاصاً ، ضماناً مزدوجاً للخلود (التاريخي) والاندماج (الثقافي) .

تُعرَف أديان كثيرة آلهتُها عرضةٌ للموت ، ولكن لا يُعرَف منها أبداً واحد لا يحتفظ لمعتنقيه بشكل من أشكال البقاء . ويبدو إله المؤمنين بالديانات الموحِّدة مرآة مركزية تنعكس فيها نزعاتنا المضادة للموت ، وفرناً شمسياً يحوِّل إلى طاقة متصوَّرة في عالم المُثُل حزمةً من التصوُّرات الحيوانية اللاإرادية ، أو مجموعة من الغرائز البدنية إلى عملية تركيب رمزية معقدة . وأية دقة ، وأي عمل مُدْرَكي ، وأية عراكية نظرية لم يحتج إليها الكاثوليك خاصة ليجرؤ وا على الرغبة في البقاء سالمين « من الاندثار » ! وبفضل الوحدة الاقنومية للطبيعتين « الإلهية والبشرية) في الشخص الواحد لابن « الله » المقرَّرةِ في « مجمع خلقدونيا » (عام ٤٥١) ، ما زالت جثث الملحدين الغربيين توضع حتى اليوم في صندوق والصندوق في التراب ، إلا إذا قرّ الرأي عمداً بعكس ذلك ، بدلاً من أن تُرمى في شبكة المجاري أو تحوَّل إلى رماد . وكل ذلك لأن آباء « نيقيا » و« خلقدونيا » تعاطفوا أخيراً مع نظرية « التجسّد البشري » ، أو نظرية تمادّ الجسد « والكلمة » . فلا يُحرق جسد سهّره « الروح » بشكل غير مباشر ، ونُذِر للبعث . وأينا سيكون من الجنون

بحيث يخاطر هذه المخاطرة : أن يُمثل يوم الحساب بلا عظم فخذ يقدّمه ؟ ولا ننسَ أن المسيحية وحدها تسلّم ببعث الشخص البشري بكامله ، بما في ذلك الجسد . والمسيحي أو الذي يبدو كذلك يملك ولادتين فوق الولادة التي يملكها الفاني العادي : العمادة والموت . وهو امتياز لا يستهان به في الحالة الراهنة للعمل . وأما تقمّصات البرهماني ، وعمليات معاودة التجسّد عند البوذي فإنها لا تعني سوى روحهما ، بوصفها مبدأ لاشخصياً .(وإذا كانت ولادتهما الجديدة القادمة خاضعة لسلوكهما الصالح تقريباً في هذه الدنيا ، فليسا هما أنفسهما بالضبط اللذين سيولدان من جديد : كذلك لن يكونا هما حقاً من يُحرقان) .

وعملية الاعتقاد موجب تنظيمي ليس قابلاً على هذا الأساس للمساومة . ولكن التطبيق العملي لمؤهلاتنا أو تحريكها يعودان إلى فن حقيقي يشكّل كل ما يثير الاهتمام بتاريخ الأديان ، كما بالـ « حياة السياسية » . بل بما فيه من أمور طريفة . وينبغي التحصُّن ـ إذن الاعتقاد . والتحصُّن الإقليمي داعٍ مطلق ، ولكن تنفيذه لا يمكن أن يكون إلا نسبياً ، ومتناقضاً بشكل مستمر . فليس للصراع الداخلي ـ ينبغي أن يكون هناك باب مفتوح « أو » مغلق ـ من قيمة في مادة التنظيم التي يجب على العكس من ذلك أن تكون فيها جميع أبواب الأسوار ، لتأمين التداول ، مفتوحة « و » مغلقة ، حسب تدابير هي على الدوام قيد الارتجال تقريباً ، وحسب مشيئة التغيّرات (تغيّرات الحرارة المحيطة وفوارق الضغط) . والأمة ، كالكنيسة ، كالحزب ، تسير مواربة على غير هدى بين الموت بسبب الانغلاق (التعصّب القومي ، التماميّة ، التشيّع) والموت بسبب الانفتاح (العالمية ، التحديث ، الانتهازية) . ولو كان في هذه المادة قوانين « قَبْلية » لتوقّف تاريخ العالم عن أن يكون المغامرة التي يشكلّها .

الفصل الثالث

التجربة المضادّة[1]

١ـ علبة سوداء منثورة أشلاء
٢ـ الخطأ المأساوي.
٣ـ ثأر «أوغست كونت»

(١) «عندما نكون قد طرحنا فكرة أو نظرية لا ينبغي أن يكون هدفنا المحافظة عليها بالبحث عن كل ما يمكن من دعمها، بل علينا بالعكس ان نتفحص كل الوقائع التي يبدو أنها تقلبها [. . .] ولا يستطيع المرء إرساء افكاره ارساء متيناً إلا إذا بحث عن هدم الخلاصات التي وصل اليها بتجارب مضادة» (كلود برنار).

١ ـ علبة سوداء منثورة أشلاء

إن وجود « الاشتراكية الحقيقية » وحده هو أهم إسهام كان من شأن الممارسة تقديمه للنظرية السياسية . وقد كان ينبغي ان يتيح تحقيق الإشتراكية العلمية ، وهي تمثّل بجزء منها استقامة رأي تأسيسية، بالنسبة إلى ثلث البشرية، وبالجزء الآخر صوفية خاصة بالزمرة ، على سائر الأرض ، أن يتيح للعلوم الانسانية أن تبلغ « عتبة نوعية » جديدة. والواقع أنه ما من شيء كان يمنع حتى ذلك الحين من أن يُرى في كل ما هو ديني نوع من مرض طفولي في البشرية ، مرض عولج بكثافة بمضادات الحيوية من قِبَل الثورة السياسية ، والعلمية ، والتقنية علاجاً يزيل رغبتها في تخفيف آلامها بالأفيون . وانكشف الطبيب نفسه عن مدمن على الأفيون . فما إن تحوّل النقد الماركسي للدين تباعاً إلى قوة مادية ، على صعيد المحسوس ، حتى ألفى نفسه « روحاً للحزب » و« عقيدة للدولة » . وإنها لعلبة سوداء مذهلة . المدخل : الحاد جذري . المخرج : دين عالمي . أفلا يضع تحوّل « علم » ما إلى دين علم الدين في رأس قائمة أعمال اليوم الخاصة بالعلوم السياسية؟ وعلى الساعين إلى إيجاد أصل تكويني فوري لنظام اجتماعي جديد ودين جديد ، سواء كانوا ضحاياه أو شهوده ، ان يفكروا في قلب الوضع . وما كان ، حتى وقت قريب ، « أكثرَ حركات الأزمنة الحديثة سحراً » (ج . مير) كان سينفع على الأقل في فصل الديني عن الدين (أو ممارسة الكهنوت المحترف الكنسيّة) ـ الأمر الذي كان سيهيّء لفك عقال منطق التنظيم مقدار درجة . ولم تستوقف روح عالم بلا روح انتباه « ماركس » العلمي طويلاً ، ولا اهتم بها قط ، إذا صح التعبير ، « لينين » المنظّم الناشيء، معتبراً القضية ثانوية محلولة (خدصص لها مائة صفحة أو مائة وعشراً من أعمال

تشتمل على ما يقارب ستة وعشرين ألف صفحة ، الأمر الذي يمكن اعتباره قلقاً عابراً)[1] . ويشهد الكوكب الماركسي تداول مختارات من نصوص عناوينها « لينين والفن » و« لينين والأدب » ، و« لينين والصراع المسلّح » ، الخ ـ وأما عن الدين فلا وجود لأي مختصر . لقد انتهى من ازدراء الأزهار وسلاسل الفقر البشري ـ لأن التاريخ العملي ، بدءاً بالتاريخ الخاص بالماركسية ـ اللينينية ، ازال خطأ « ماركس » و« لينين » النظري . واليوم أكثر من أي وقت مضى ، يعتبر النقد الماركسي للدين الشرط الأولي لكل نقد .

والقول بأنه لم يتحقق يبدو رهاناً لأي راشد غربي يمر أمام واجهات المكتبات منذ عشرين عاماً أو ثلاثين : ألم يقل كل شيء في لندن ، وفينا ، وباريس ، وروما ، ومدريد ، الخ . . عن طابع التصرّفات المذهبي ، والتخليصي ، والفدائي الخ . . ؟ وينبغي كذلك التأكيد : ان نقداً للديانة الشيوعية يُستنفد في نقد للشيوعية ، أو يتخيّل القدرة على رمي الديانة السياسية مع ماء الاستحمام الشيوعي ، ليس نقداً عقلانياً . لأنه إذا كان الوهم قائماً في الشيوعية بوصفها تُنكر أن تكون وهماً ، فانه موجود كذلك في كل مكان يُنكَر فيه على الوهم حقوقه المدنية ، مع تناسي أن الوهم شرط وجود « المدن ـ الدول » .

وليس هناك من مثال على أن الحقيقة الماسّة بمصالح الناس والمصطدمة بكبريائهم استُقبلت يوماً بغير الرشق بالحجارة . ومن وجهة نظر خاصة ، كان المطر غزيراً . إلى حد أن اختفت العلبة السوداء من الأفق وهُرب أخيراً من مواجهة المشكلة . لماذا ؟ لأن الأطراف المعنيّة بمشكلة « صيرورة نظرية نقدية ديناً » لم يلتقوا في الواقع قط . وماذا يُرى منذ نصف قرن في مملكة تكامل العلوم غيرُ عملية تكديس لثلاثة مونولوجات هي حشو بحشو : المنظّرون الماركسيون يعملون داخل النظرية ، والايديولوجيون المعادون للماركسية يشتغلون بالسياسة ، وعلماء اجتماع الأديان يصنعون سوسيولوجيا الحركات الدينية ؟ وكل ذلك باحتقار كلي للجار . وجدول الأعمال معطّل . . .

---

(١) انظر بهذا الصدد جورج لابيكا ، « لينين والدين » ، في « الفلسفة والدين » (المنشورات الاجتماعية ، ١٩٧٤) . ومن أعمال لينين « الاشتراكية والدين » (١٩٠٥ ، ست صفحات) .

وفيها كان مسؤولو « أرشيف علم اجتماع الأديان » (اليوم « أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان ») يزوّدوننا بتحليلات شيّقة عن الحركة المبشّرة بمجيء المخلّص التي قام بها « سيمون كامبنغو » في الكونغو البلجيكي ، أو عن بنية طائفة الهسيديين في مونتريال ، أي يحصرون الديني في دائرة الأديان المعترف لها (الآفلة أو الهامشية ، بالنظر إلى ذلك) ، كان مسؤولو « الفكر » و« النقد الجديد » يشرحون لنا « بدقة » أن عملية إثبات العقائد كل يوم ، والقداديس الكبرى الخاصة بـ « المؤتمرات » ، و« عبادة الشخص » ، مثلاً ، تتعلق بالخلود الإضافي والتراثات الفولكلوية القومية ، لأن هذه الحقائق لا تتوافق بالطبع مع أي مُدرَك ماركسي[1] . وقد سبقت المعرفة بأن الظواهر التي لا مكان لها في النظرية لن تجد ، في نظر القائلين بها ، أي مكان لها في الواقع : التجريبيون غير المتقنين وحدهم يمكن ان تخدعهم المظاهر . وأما « الايديولوجيون العوامّ » ، أو المشهورون، بأنهم كذلك ، فقد فتح شغفهم بمعاداة الشيوعية أعينهم على حقيقة المظاهر . فحقيقة كل معسكر تقال أول ما تقال في المعسكر الخصم ، وقد كان عدد المخدوعين بفعل العداوة أقل دائماً من المخدوعين بفعل الإخلاص والتفاني . (في لعبة الأنظار المتقاطعة يربح كل واحد بالنظر إلى نفسه في حدقة الخصم ، ولكن هذه المرآة هي بالضبط التي من مهمات المناظرة الكلامية كسرها) . ولذلك كشف أعضاء أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بشكل جيد جداً عن كل ما في ممارسات « الشيوعية الدولية » من أمور طقسية أو معتقدية أو صوفية ، وباختصار من أمور « خرقاء » . ولكن ، كما سبق أن رأينا ، فإن ميزة المفكرين العامّين (ومن قبلهم ميزة المتخصصين في حقل الإعلان) العثور على مذنبين بدلاً من الوقوف على أسباب . وإذ كانوا بعيدين بالتالي عن استكناه الفكرة المتلقّاة من الدين ابتداء من هذه الممارسات السياسية فقد طابقوا مع هذه الممارسات ما اعتُقدت معرفته عن الدين، واستعجلوا في الخلوص الى تجريم « ماركس » نظرياً تجريماً مشفوعاً بظروف تشديدية أو تخفيفية ، تبعاً لاهتمام المحلّفين . فقد كُشف النقاب عن أخروية يهودية ـ مسيحية مختبئة تحت علم الاجتماع الماركسي (ريمون آرون) ؛ أو عن نبي لإسلام جديد وراء المنظِّم لجيش بروليتاري دولي (جول مونرو) ؛

---

(١) ينبغي التنويه بعمل « هنري ديورش » الباهر ـ محرِّك الأرشيف ـ فهو يبدو في فرنسا رائداً (حسب نهج علم الاجتماع البحت) للعلم السياسي ـ الديني المقارن .

أو عن إفراط في تحويل افتراضات نظرية محدودة القيمة الى معتقدات (موريس دوفرجيه) . وكل هذه « الشروح » التي نرجو العذر على ضمّها بطريقة فظّة ، والتي ينبغي ان يسترعي كل منها الانتباه ، تشترك بنهاية الأمر في أنها تعزو ما تعانيه الاشتراكية من « اضطرابات إجرامية » إلى « الطموح المجنون لنظرية كانت قد طرحت من البداية أن كل شيء يغدو ممكناً بالنسبة الى الإنسان » ، أو أنها تفضح « هذه النظرية التي يهيّء جوهرها للانحراف الاستبدادي » (أندريه فونتين) . وسواء أرجعت الديانة الماركسية إلى خطيئة أصلية اقترفها « ماركس » أو إلى هرطقة تمت بعد موته وتقع مسؤوليتها بالحري على عاتق « لينين » ، فقد تواصل على هذا النحو ، بحيلة أخرى من حيل المثالية ، البحث في الدين عن مصير الديني (مع احتمال اختراع عقيدة ألفيّة حسب القياسات والعمل على إلباسها ، بمفعول رجعي ، للمدوّنة الماركسية النظرية) . ولكي لا يكون على المفكّرين المعادين للشيوعية ـ لا نتحدّث هنا إلا عن اكثرهم تنوّراً ـ ان يفكروا بطريقة « العلبة السوداء » فإنهم يُدخلون على النظرية نوعاً من « عودة إيجابية بالصورة»، بأن يضعوا مجدّداً في مدخل العلبة جميع الخصائص التي يُعثر عليها بالفعل عند مخرجها . وعلى كل إنسان أن يتلمّس فوق جراح الخطاب الماركسي وأورامه ندوب الاعتقادات القديمة : إعلان المجتمع الخالي من الطبقات ، إنه ذكرى « الأعوام الالف » المسيحية ؛ رأس المال ، إنه الخطيئة الأصلية ؛ النظرية نفسها ، إنها المعرفة المخلِّصة ، أو الغنوصية ؛ ايديولوجية الثورة ، إنها عملية نقل الجنة على الأرض ، الخ . . وهذه الكلّيات في الخطاب الطوباوي ، على افتراض أنها كانت هناك بالفعل ، ينبغي ان يُبيَّنَ لِمَ كانت قابلة « للتصديق » عند « ماركس » ، ولم تكن كذلك عند « كابيه » ، و« ديزامي » ، و« بيكور » وجميع أصحاب النظرية الاشتراكية الآخرين في ذلك العهد . ولكن أليس الهدف قبل كل شيء أن نبينّ لأنفسنا أننا لم نحصل إلا على ما كنا نستحقّه ، وأننا لو نظرنا إلى الأمر مرّتين لما كنا سقطنا في أحبولته؟ فقد أبدت العقيدة، وهي تتناهى كدين، قعرها المزدوج، وكان في قعر الحقيبة مخلّفات من مشاعر دينية . وإنه لتصرّف نقدي يُشعر بالأمان ، شأنه شأن كل حملٍ للمسؤوليات ، ويواصل بدقّة عمليات تقسيم الحقل الأكاديمي .

وربما كان الغزو العقدي الذي يصبو إلى أن يكون هاديا إلى أقصى الحدود « أعظم الخداعات » . فصورة « ماركس ـ النبيّ » ، زعيماً لفرقة ومؤسساً لدين ، لا تكذّب فقط

كل ما نعرفه عن نيّات الإنسان الحي والفاعل « ماركس » وسلوكه ؛ بل تسمح على الأخص ، وهذه حجة ملائمة ، بالروغ من القضية المركزية : في أية هيئة تستطيع فكرة الحقيقة أن تصبح قوّة حقيقية ؟ والذين يحيون التديّن التاريخي كمرض أو كشذوذ عن حالة طبيعية مفترضة يتخفّفون من ذلك بإدعاء عيب نظري في الصنع ، بل بإدعاء الانحرافات العقلية لـ « متعصّب » : برجوازي ألماني صغير اجتمعت له بشكل متناقض التفاهات الساذجة الخاصة بالخلقية الفيكتورية والارتعاشات المخلصّية الخاصة بـ « محمد » جديد . ولكل إنسان ، وقد انقلبت يقيناته ، أن يعود الى النوم ملء جفونه . فـ «القديس ماركس » أهل حقاً لحمل المسؤولية بدلاً منه .

لنترك هنا الأحكام القيمية . فلقد لاحظ مفكر واعٍ ذات يوم أن « الاشتراكية الموجودة حقاً تمثّل أوسع شركة لتحويل الأفكار إلى عكسها » عرفتها الحقبة الحديثة . (هـ . پرملان) . وإذا كان هذا تشخيصاً فهو غير قابل للرفض . وإذا كان حكماً ، فهو معجّل . وأبعاد الانقلاب هي التي تجعله مؤثراً ، لا طبيعته . ويتّفق أنه ما من عقيدة غير عقيدة « ماركس » خضعت في عهدنا لعملية انتشار واسعة (أو تجسيد سياسي) ، على صعيد العالم . وما من أحد يعلم النتائج التي كان سيحدثها تجسيد « الكلمة » الخاصة بـ « پرودون » ، أو بـ « كونت » ، على صعيد مماثل ، ولكن ليس هناك ما يشير إلى أن « المردود » كان سيكون مثالياً . وبالمقابل فإنه يُعلم إلى حدٍّ ما نوع العلاقة التي كانت بين العقيدة الانجيلية والممارسات القسطينطينية التي كانت تدّعي الانتماء إليها .

وسواء استحقت الماركسية او لم تستحق لقب « علم التاريخ » ، فحسب بحثنا الحالي أنه يقدّم نفسه بهذه الصفة حاملاً معه البرهان « المزعج » على انه ليس في وسع نظرية علمية في التاريخ أن تستنبط لنفسها أو تستنتج ممارسة تاريخية علمية . والبرهان على البرهان ـ الذي يفوق ويختصر كل البراهين الأخرى ذات الطابع الوقائقي ـ هو وجود الـ «يّة » بالذات كعلامة سلطوية تُعمِل الحقيقة باسم أحد المؤلّفين وبواسطته . ويكفي أن تصرّح كل المجتمعات التي تدّعي النمو « على قاعدة علمية » بأنها « تسترشد بعقيدة « ماركس » و« لينين » «العلمية» ليُستنتج من ذلك أن العبارة الأخيرة وحدها تكذّب الأولى . فالخطاب العلمي هو بحسب تعريفه خطاب بلا موضوع ، والمادية التاريخية لا تبسط فعاليتها في الجماعات التي تستمدّ منها سلطانها إلا تحت أقنوم « موضوع-

ماركس » و« موضوع ـ لينين » .

وبكلام اخر ، فإن التدمير بالقلب (قلب نقد مذيب إلى إسمنت عقدي) ليس انحرافاً خلقياً ، بل هو مسار نوعي لا يكفي رثاؤه لشرحه . والنوعية هي نوعية المدى الفاصل ، أو نوعية فائض القيمة الذي يضيفه انخراط إلى موافقة ، والذي يتيح لفكرة عقلانية ـ « الكلمة السحرية » ، فكرة صراع الطبقات بوصفها السلك الموصل للأحداث التاريخية ـ أن تتحول الى تكافؤ انفعالي ، أو موضوع عاطفي ، أو لازمة لحنية ، أو أنشودة بطولية ، أو شعار انتماء ، أو رمز تحالف ، أو كلمة سر ، أو خرافة أخروية ، الخ . . والمتخصّص بالشؤون الماركسية موكّل تماماً بأن يرى في حيد الماركسية المستقيمة الرأي علامة على ابتعادها عن مفاهيم ماركس الشخصية ، وفي الوقت نفسه على تقدّم « مسار أدلجة الماركسية لحساب نجاحها السياسي » (ج . غابل) . ولكن تحديد الماركسية بأنها مجموع عمليات سوء التفاهم المرتكبة بحق أعمال « ماركس » قد يفضي بدوره الى سوء تفاهم ، لأن هذا التحديد السهل يساعد على الهرب من القضية الأساسية : أيكون سوء التفاهم هذا ثمرة صدفة مشؤومة ، أم أنه يلبّي حاجة منطقية ؟

٢ـ الخطأ المأساوي

كل إنسان يعلم أنه يُعثر على أكثر نقود الممارسات الماركسية فجاجة في نصوص «ماركس». فالمتخصصون بدراسته والمؤيدون لآرائه يفرحون بأن يضعوا على هامش كل مخالفة ترتكبها السلطات تعليقاً ساخراً من تعليقات المنظّر . حول بيروقراطية الدولة بوصفها «يسوعية» جماعية؛ حول بلاغة الموعظة الأخلاقية؛ حول سوق التصوّف وروح الطائفة، وإنه لواقع: فالنصوص هنا، والأعمال، عن حياة برّمتها.

ففي ضوء المسيحية البدائية كان «ماركس» الشاب، شأنه شأن «انغلز»، يعرف أن التنظيم في طوائف هو أول شكل تاريخي لتنظيم الجماهير. وإذ رأيا تكاثر أنبياء الاشتراكية في الأربعينات من القرن الماضي، بذلا كل ما في وسعهما للتخفيف من اندفاعها، وتحويلها الى سخرية. فلا هوادة في وجه الحبكات المسرحية التوراتية التي يؤلفها الطوباويون، ولا في وجه الأحلام القديمة التي تخلط بين الشيوعية والتناول القرباني. وتشهد بذلك إحدى الوثائق السياسية الأولى لـ«ماركس»، وقطع صلته

بـ«أعظم منظّر شيوعي ألماني»، «ڤتلنـغ»، مسيّر «رابـطة العادلـين»، من خلال المنشـور الشهير ضد «كريغ» (تلميذ ڤتلنغ): «إن الايمان، وبالتحـديد الايمـان بالـروح المقدّس للطائفة، هو بالتأكيد آخر ما يلزم لتحقيق الشيوعية». ولم يلبث ان فُضح منطق الهذيان المنبثق عن نقل التصرّفات الدينية الى العلاقات السياسية: تغليف التعقيدات الحقيقيـة بسفسطة تبسيطية؛ وعظ أخلاقي في هيئة تحليل سياسي؛ تحويل المناضل الى مزيج من نبيّ ومتآمر؛ عدم تسامح يصبّ في التعصب («لقد حُوِّل عدو الحـزب بمنطق لا يعـرف الرحمة الى هرطيق، من واقع أن عدو الحزب الذي هو قائم بالفعل والذي يتم الكفـاح داخله يُحوَّل الى خاطيء بحق البشرية التي لا وجود لها إلا في الخيـال وحده، خـاطيء ينبغي عقابه. . .»). وباختصار فإنه قرن من «الروح الحزبية» مبعثر في ثلاث صفحـات (لا يمكن أن يفوق تحذيرها تحذير وإن لم تتدارك شيئاً). وليس الأمر هنا «هيجان» هو في غدٍ أثر بعد عين. فكما أنه لن يتوقف عن معارضة أولئك الـذين يغلون قدور المستقبـل بمؤلفه النقدي الذي يكشف عن «قوانين التاريخ الطبيعيـة» فإنـه ليس من مؤشر عـلى الفراغ آكد في نـظره من استخدام «النبـرة» الدينيـة. وبعد «ڤتلنـغ»، «پرودون»: «إن سطحياته المتعاجبة» و«عدميّة أفكاره» تبدو في غضباته التي تحاكي غضبـات الكهنة وهم يستشيرون الآلهة في شؤون قبائلهم. «إنه لا يستهزيء، ناقداً، بالمشاعر الاشتـراكية أو التي يراها كذلك. إنه يحرم، قديساً بل بابا، الخاطئين المساكين. . .[1]».

ولم يكن «ماركس» الشيخ كذلك يُسند، وهو يراجع برامج «غوتا» و«ايرفورت»، إلى الأحزاب العمالية ألّا (أو فقط أن) تعترف بحرية المعتقد الديني وحسب، بل أن تحرر الناس أيضاً من الاعتقاد الديني نفسه. أي، بالنسبـة الى أوروبا، من المسيحية التي سيحدد ذبولها لا محالة نهاية التاريخ القديم. «إن قيام أي دين غير ممكن بعد المسيحية، الديانة المطلقة» ـ هذا مـا شخصه «انغلز» وهـو يسخر من وثنيـة «كارليـل». (كان من الممكن ان يضيف: سوى ديننا، وهو دين نسبي ولكنه سينهي مهمته بشرف. لأن المادية الجدلية تعلمنا انه ما من شيء خالد؛ إلا الحركة).

إن التذكير بمقاصد المؤسسين المخالفة للاهوت يرضي الدقة؛ ولكن ذلك لا يمنع أن

---

(١) رسالة الى «انكوف»، ١٨٤٦/١٢/٢٨ پلياد، ج١، ص ١٤٥١

تشكل معارضة مقاصد « ماركس » بصيرورة الماركسية معتقداً حكماً تاريخياً يحطم ويلغي معارضة المعتقدية في الدرجة الأولى بنصوص «ماركس». تقول النصوص: إنه ينبغي أن يُبحث في التناقضات اللصيقة بالقاعدة الأرضية عن سر ازدواجية العالم في قطاع دنيوي وقطاع ديني بحيث يكفل حلُّ هذه التناقضات (الطبقية) لا محالة انقشاعَ السحب الراعدة من المملكة السماوية . وبعد قرن من الزمن أثبتت الوقائع أن مجيء المادية كمرجع إلزامي رسمياً لم يكن أثرُه التلقائي (ولا حتى ربما النزوعي) التخفيفَ من الممارسات الطائفية (وبصورة أدنى «العائلية»)، إذا لم نقل إنه كان له أحياناً اثر مضادّ بشكل تجديد للنشاط. ولسوف يتكلم الماركسي عندها على الدين بوصفه تسلية للجيل الثالث ، أو عزاء للهامشيين والمحذوفين من المجتمع ، أو تعويضاً عن الخيبات الاقتصادية ، أو بندَ سلامة للأقليات القائمة على الأطراف ولا تزال متعلقة بالماضي ، الخ . . . ولكن الأمر الأساسي ليس هنا . وما يحتاج إلى شرح هو المادية نفسها كعقيدة دولة أو حزب لا تعمل إلا بأشكال دينية واضحة تماماً . فلا يتقصر الأمر على أن النقد الماركسي قد أخفق في إذابة الأديان القائمة ، بل يتعداه إلى أنه ارتفع هو نفسه في الأماكن التي نجح فيها إلى مستوى مؤسسة كنسية كلاسيكية . بخصائصه المصوَّرة ألف مرة : عمليات حجّ (موسكو ، بيكين ، هافانا ، الخ) ، ذخائر وأمكنة مقدسة (مكتب « لينين » ، غرفة « ماو » ، مهد « تيتو » ، الخ) . صلوات وطقوس ، قرارات و« حَرْم »، قداديس صغيرة وكبيرة ، أذون طبع وتنصيبات . أساقفة وفقهاء ، شجعان مِقدامون ، رهبان ـ جنود ، محافظون على أصول الدين ، مُفتون وبسطاء قلوب . المدرسيّة من فوق في « كتب الدراسة » ، والإيمان الساذج من تحت عند العاملين بأيديهم . وإنها لبنية تنظيم صافٍ . فلا هي مشرِّفة ولا هي تجلب العار (وراء الخير والشر) ؛ وهي برسم التوضيح ، كبنية ، قبل الضحك منها أو البكاء ، ككاريكاتور .

لقد كانت حملة « ماركس » الشاب على بنية الوهم الديني تماثل في كمالها حملة « أوديب » الباحث عن قتل أبيه . وأصح من ذلك ، حين هتف « ماركس » في عام ١٨٤٤ : « انتهى نقد الدين في الأمور الأساسية » ، كان يشبه طبيباً راضياً بأنه تمكّن أخيراً من أن يشخّص لدى مريضه السرطان الذي سيصاب هو به عما قليل ، ولسوف يصيح « في جذل صبياني » شاعراً أنه أدّى واجبه : « لا يحدثنيّ أحد عن السرطان .

فالآن وقد عرفت ما هو ، لننتقل إلى امر آخر » . وبمقتضى الحال ، إلى التحليل العلمي أخيراً لنمط الإنتاج الرأسمالي . وها هو « ماركس » عندئذٍ يقفز (لنقل بين ١٨٤٦ و١٨٥٠) من نقد للدين الى نقد للاقتصاد . إن « ماركس » الانسان يقفز برجله على الورق : « عملية بَضْع علومي » . لاهوتي . إنه انتقام الواقع من الفكرة .

إن مصير السياسة كدين قد تحدّد تقريباً منذ اللحظة التي أعلن فيها « ماركس » أن نقد الدين انتهى أمره .

فقد كتب معالجنا المتحمّس (١٨٤٤ ، الحوليات الفرنسية ـ الألمانية) يقول : « إن نقد الدين ينتهي مع هذا التعليم القائل بأن الإنسان هو الحقيقة السامية للإنسان ، وبالتالي مع الداعي القاطع إلى تصفية كل الظروف التي تجعل من الإنسان حقيقة مهانة ، مستعبدة ، مهملة ، محتقرة » . وفي وسع تعليم أن يضع حداً لتعليم آخر لا لحقل جاذبية موضوعي ؛ و« الداعي القاطع » الذي نادى به « ماركس » لم يعبر الى الواقع السياسي بأكثر مما عبر داعي « كانط » الى الواقع الأخلاقي . والحاجة إلى هذا « الحادث الطاريء » لم تعرض خيراً مما عرضت في الخاتمة الباهرة لِـ « المسألة اليهودية » : « وينتج عن ذلك أخيراً أن « الإنسان » ، حتى وإن جاهر بأنه ملحد بتدخّل من « الدولة » ، أي « الدولة » بوصفها ملحدة ، يظل كذلك ضيّقاً بالدين ، من جراء كونه لا يعرف ذاته إلا مواربة ، عبر « عنصر وسط » . فالدين هو بالضبط الاعتراف بـ « الإنسان » « مواربة » . وعبر « وسيط »[1] .

ها هي ذي إذن مُدرَكات الشقاء الأساسية قد أفلتت : مواربة ، عنصر وسط ، وسيط . الوسيط ، ذاك هو العدو. المانع من « الالتقاء » على الأمور الذي ينبغي أن يضع له حدّاً في الشيوعية تأسيس المجتمع نفسه بنفسه .

طالما قيل : ليس في الماركسية تنظير نوعي للحقل السياسي . ونعلم الآن لماذا : لأن « تنظير الحقل الديني يقوم مقامه » . و« المسألة اليهودية » ـ وهو كتاب عبقري ومزعج معاً ، لأنه عبقري دون أن يدري ـ هو الشكل المكثّف لنظرية حقيقية في الموضوعية السياسية ، مع فارق بسيط هو أن الأمر يتعلق بالوهم الديني (لا فيما يخصّ اليهودية

(١) « المسألة اليهودية » ، ص ٢٧ (باريس ، اتحاد الناشرين العام ، ١٩٦٨ ، قدّم له « روبير ماندرو ») .

وحدها بالطبع ، ولكن ، عبر هذه الأخيرة المتَّخذة مثالاً ، الكاثوليكية ، والبروتستانتية ، الخ) . ولم يخطيء « ماركس » في طبيعة موضوعه ـ المبني بالفعل على « الانعدام » وما ينتج عنه من الاضطرار الى « الموارِبة بوصفها ملطفّاً للانفصال » ـ وإنما أخطأ فقط في الهدف . وإنه للبس مشؤوم ـ مأساوي تماماً . فحين تلامس الحدّة القصوى الخطأ الأقصى تُولد ارتعاشةُ الخوف/ الشفقة .

لنُعِد الرحلة ، في ضوء ما تعلّمناه بشأن بنية الأجسام السياسية .

ليس الدين أساسَ (ذاتِه) ، إنه ظاهرة (مظهر لشيء آخر) . « علينا ألا نبحث عن سر « اليهودي » في دينه ، بل علينا أن نبحث عن سرّ الدين في « اليهودي » الحقيقي » . فالكمال الديني يرمز بالمقلوب إلى عدم الكمال البشري .

ظاهرةُ أيِّ شيءٍ هو الدين ؟ إنه ظاهرة المحدودية العلمانية . « إن وجود الدين هو وجود لنقص »[1] . « وهو يفسر انفصال الانسان عن قومه ، وعن نفسه ، وعن سائر الناس » .

ويُختصر هذا الانفصال بكلمة واحدة : « سپَلتونغ » ، الانشقاق . فالمجتمع البرجوازي يقوم على انشقاق الفرد الأناني عن الشخص المعنوي ، والمستهلك عن المواطن ، والمجتمع المدني عن الدولة السياسية . الأمر الذي يقود الإنسان إلى أن يعيش حياة مزدوجة ، وإلى العجز عن بلوغ ذاته في جوهره الواحد والتام إلا عبر الحياة ، الدينية ، بواسطة الله . ويشكل الله وسيطاً بين الإنسان والإنسان ، لأن الإنسان عاجز عن إدراك ذاته مباشرة . وترسم نهايةُ هذا اللاإدراك نهايةَ الوهم الديني ، أو بدايةَ التحرر البشري . وتنفُض الدولة في مرحلة أولى يدها من الدين . الذي ينتقل من القانون العام الى القانون الخاص : نهاية أديان الدولة . وهذا هو التحرر السياسي الذي تكفله الثورة البرجوازية . وعندئذٍ تحلّ الدولة محلّ « المسيح » كوسيط بين الإنسان وحرية الإنسان ، كعنصر وسط « يشحنه الإنسان بكل لا ألوهيته ، بكل محدوديته البشرية » . ولكن الإنسان يظل في هذه المرحلة منفصلاً عن ذاته : وإذن سجين تديُّنٍ

(١) المرجع السابق ، ص ٢١

سياسي . وهذا هو السبب الذي ينبغي من أجله ، في المرحلة الثانية والأخيرة ، وضع حدّ للانفصال بين القطاع الخاص والقطاع العام ، بين الفرد المحسوس والإنسان المجرد ، بغية الانتهاء من أمر الدولة بوصفها الحاجز الأخير . وسيتم بذلك تحرُّر البشر في مواجهة كل أنواع العناصر الوسط . فالمجتمع المتحرّر كلياً من كل دين وحدةٌ غير قابلة للقسمة ، متطابقة مع ذاتها ، لا تحتاج إلى « تمثيل » لأنها حاضرة بكلّيتها أمام ذاتها : نهاية الانشقاق الداخلي ، ونهاية التبعية الخارجية . وفي هذه اللحظة سوف يكون الإنسان في النهاية في بيته : سوف يتمكّن من الخروج إلى المجتمع من غير أن يخرج من ذاته . وليس هناك أي حلّ استمراري بين نقد « ماركس » الشاب للدين ومنظِّر مرحلة النضوج الشيوعي (« غروندريس » ، ١٨٥٧) . فالشيوعية هي النقد المحقَّق للدين ، محقَّق في قلب الإنتاج المادي بالذات ، في الحدود التي تعني فيها الشيوعية « حذف العنصر الوسط » . والواقع أنه في الشكل الشيوعي للإنتاج المادي لن يكون التبادل التجاري « الوسيط الذي يسمح بإسهام الفرد الفذّ في الإنتاج الشامل » . « وسيُطرح العمل الفردي بشكل حقيقي على أنه عمل اجتماعي ، والعكس بالعكس » . ولن يكون المال ابداً « وسيطاً » ضرورياً بين المنتجين المتشاركين باختيارهم ؛ ولا الدولة ، بين الطبقات (مجتمع بلا طبقات) . وتتحوّل شمولية (« الحاجات ، والقدرات ، والانتفاعات ، وقوى الأفراد المُنتِجة ، وهي شمولية مولودة داخل التبادل الشامل ») ، من شكلية إلى « حقيقية » ، ومن فكرة إلى « شيء معيش » . وعندها يعود جوهر الإنسان ـ وهو تجريد فلسفي ـ إلى الأفراد المحسوسين .

أُعِد إوالية التبعية الدينية إلى الحقل السياسي تجدْ أثر عدم الكمال . وقد شكّل الدين ، كحكمة مقدَّسة للمقدَّس السياسي ، لـ « ماركس » وسيلة تحليل وحاجزاً لِلاَتحليلِ الأمر السياسي في آن . وأتاح له ألاّ ينظر مواجهةً إلى الجماعة . وتُرجم سلوك التجنُّب بإذابة تطورية لبنية الموضوع ، ومُساماةٍ صوفية لطبيعته . وهكذا غدا تقصّي الحقل من البداية رجعيَ الأثر : يصف « ماركس » التبعية مستخدماً صيغة المستقبل المسبّق ، لأنه يضع نفسه مسبّقاً إلى جانب الرأي القاضي بالمصالحة . وما يقوله واقعيّ جداً ، ولكنه يقوله كطوباوي . (من أنصار الطوباوية بوصفها وسيلة اكتشاف . . .) كما لو انه كان يلزم لرصانة النظرة النقدية العلاج الذي تقدّمه وجهة النظر الصوفية .

ويبدو الوهم الديني هنا وكأنه استعارة تاريخانية لإكراه « انثروبولوجي غير ممكن التذليل ، إكـراه « المواربـة » ، الأساس الفعـلي للمقدّس الاجتمـاعي (الذي يقبـل كتـأويـلات تجـريبية ، أو سيـاسية ، بـأشكـال المشـروع ، والعـودة ، والزعيم ، والنـاطق بـاسم ، الخ . .) . والماركسية صالحة لحمل وزر المتشيّعين المحدثين للعلمانية ؛ ولكن اليهودية أيضاً كانت صالحة لحمل وزر « ماركس » الشاب : لكل كبش فداؤه . وتحويل الذنب السياسي الذي يجري في القرن العشرين إلى حساب وثن « الإيديولـوجية » ، كـان قد جرى تحويله في القرن التاسع عشر إلى حساب وثن « الدين ». وتتخلّص كل حقبة من النقص بالقاء تبعتـه على « شيء رديء » . وكـل حقبة تنتـظر من طرد الشيء الـرديء توقّف النقص . ولكل حقبة سياسية الـ « غودو »[1] الذي تستحقه .

لقد كان « ماركس » قد خلص في حينها إلى أن « التحرّر البشري لا يتحقق إلا حين يكون الانسان قد تعرَّف إلى قواه الخاصـة كقوى اجتمـاعية ونـظّمها ، ولم يعـد بالتـالي « يفصل » عن نفسه القوة الاجتماعية في شكل قوة سياسية »[2] . ولنا أن نضيف هـذا الملحق المتواضع للوصية ، كخلاصة للخلاصة : « وهذا هو بالضبط ما يجعل « التحرّر غير قابل للتحقّق » . لأن الإنسان لا يستطيع التنظّم اجتماعياً من غير أن يفارقه تنظيمه « تلقائياً » . فمن المؤكد أن الجسم السياسي الـذي يستطيـع أن يدمـج في ذاته أسبـه الخاصة يعيش بالمصادفة ، وإذن في شفّافية ذاته لذاته . ولكن هذا التطابق الكامل يقتله بالضبط في البيضة عدمُ الكمال . وأمنية « ماركس » العظيمة التي تُجِنُّ العظمة المؤثّـرة لهذا المشروع الفاشل لثورة كوبرنيكية ـ المشروع القاضي بـدوران الإنسان الاجتمـاعي أخيراً حول نفسه ـ كانت تُغفل ببساطة قانون الجاذبية السياسية . ولكي نقولها بكلماته ، « لن يتم لنا دفع المشكلة مقدار إصبع إلى أمام بمجرد أن نزاوج بألف طريقة بـين كلمة شعب وكلمة دولة » . فكل جسم اجتماعي منظم خاضع لحقل الجاذبية الخـاص بعدم الكمال يولد ، ويحيا ، ويموت ، غريباً عن ذاته . وإننا لمنفيّون بالولادة ـ إلى بلد عجيب في وطني بالذات ـ محدّدون بالنفي ، ومنفيّـون بالتحـديد . والـطرد يقوم مقـام العمادة

---

(١) بطل وهمي في مسرحية لـ « صموئيل بيكت » تحمل عنوان « بانتظار غودو » ، وهو يرمز إلى السلام المنتظر على غير طائل . (المترجم) .

(٢) « عبارة لم يسبق قولها » ، ص ٤٥ .

بالنسبة إلى « الإنسان السياسي » .

« إننا بعد أن تحوّل التاريخ زمناً لا بأس به إلى تعلّق بالأوهام نحوّل التعلّق بالأوهام إلى تاريخ » ـ إن عملية الذهاب والإياب هذه تختصر مشروع « المسألة اليهودية » . وإذا كان البرنامج لم يتمخّض عن نتيجة ـ أو إذا كانت « النون » في « نحوّل » لم تستطع الايحاء بـ « نحن » الأحياء والفاعلين في التحرّر ـ أفليس السبب أولاً أن « ماركس » فكّر إلى نهاية حياته (« نقد برنامج غوتا ») بالتنظيم السياسي في هيئة « التجمّع » المثالية بصورة نموذجية ؟ بطريقة متناغمة مع هذا المخطط الكلاسيكي للتفكير الذي ينطلق ، في فرنسا مثلاً ، من « جان جاك روسو » إلى « جان بول سارتر » ، أو من مشكلية « العَقْد » الى مشكلية « الممارسة » ، والذي ينبني بموجبه الموضوع السياسي من خارج انطلاقاً من فاعلين أحرار اختاروا أن يرهنوا داخليتهم للعالم « الخارجي » . وواضح للأفهام أن الماركسيين ظلّوا ويظلّون غرباء (وليسوا في هذا المجال أقل أو أكثر غربة من ديكارتيّينا المحدثين) عن إدراك العالم السياسي ، بما في ذلك عالمهم الخاص ، أي عن إدراك ما في هذا العالم من أمور سياسية ـ إدراك ما يطفح عن ، أو ما يتجاوز ، انعكاس القاعدة الاقتصادية على هذا المخطط . والأمر السياسي هو ، لكي نسرع ، ما يبقى في مجتمع بعد أن يُسحب منه أثر لعبة المصالح الاقتصادية الطبقية : يُترك هذا « الراسب » بصورة عامة نهباً مقسّماً بين الاكاذيب الخبيثة الخاصة بـ « الإيديولوجية » والسكنات المؤسَّسية الحمقاء . وثابت أن العالَم السياسي يستدعي لمثاليةٍ في الفرد من أفراد الرعية موقعَ ألم هو في آن مثير للغثيان ولا يمكن تجنّبه ، غرّار وأسير ، ساحر ولكنه مسحور ، كان يختصره بشكل لا بأس به قولنا القديم : التعلّق بالأوهام. والتفكير والحالة هذه بالحزب ، والدولة ، والحركة ، في الهيئة الكلاسيكية لـ « التجمّع » ليس من شأنه أن يُفقد هذه الأشياء سحرها . إنه يزيد بالحري من الطالع السيء . والصورة الجميلة « للمنتجين المتشاركين طوعاً » لا تُحرِّر المنتجين من الخضوع لروابطهم الحقيقية . ومما لا ريب فيه أن لمذهب التجمّع فضلَ تجنُّب تمثُّل الواقع (الأليم) القائل بأنه ما من وجود لمؤسسة الا بالتطيّر من الذات ـ لكون المؤسسة « نتاج » توهّم للذات في «آخر » ـ ولكن هذه الصعوبة لا تحمل مع ذلك حلّ المؤسسات القائمة أو الآتية . إنها ببساطة تجعل عالَم المؤسَّس أصفق بقليل ، وثقل التطيرات أثقل بقليل . ولذلك لا ينفكّ منظر المؤسسات

الماركسية يفعم ضمائر الماركسية « النقدية » بالدهشة ـ « كيف يمكن أن . . . ؟ » وأما بالنسبة إلى ممثلي الماركسية العملية فإن تعلقاً أعمى عنيداً بمؤسساتهم يقوم لديهم ، في هذا الصدد ، مقام الدليل القاطع ـ « كل واحد منا ليس شيئاً ، الحزب هو كل شيء » . فالدين النضالي يعبّر عن الانفصال بين المناضل وشيعته ، وبينهم أنفسهم وسائر الناس . ولن يتحقق تحرر الشيوعيين إلا حين يكون مناضلو الحزب قد اعترفوا بقواهم الخاصة ونظموها كقوى اجتماعية ولم يفصلوا عنهم قوتهم الاجتماعية في صورة حزب . وبعبارة أخرى : إن تحرّر الناس الشيوعيين معناه اختفاء الحزب الشيوعي .

لقد اتّضحت الدائرة ؛ واتّضح السبب الذي من أجله لم يكن لرحلة التاريخ الخادعة بشكل خرافة (خاصة بالدين وبالتفاسير الدينية لما هو ديني) إياب عِلاجي هو إبطال خديعة الخرافة في التاريخ ، بل كان لها ارتداد تكرّري هو تعلّق خرافي « بـ » التاريخ (تاريخ بين تواريخ) . وفي مواجهة المهرجين النظريين الذين يحوّلون المسائل العلمانية الى مسائل لاهوتية كان مشروع المعرفة المادية يتمثّل في : « إنا نحوّل المسائل اللاهوتية الى مسائل علمانية » . وللأسف فإن الأمر الواجب معرفته هو هنا مبني لاهوتياً ، أي بالواسطة . فأعضاء شيعة تتحلى بحرية الفكر ، حتى وإن كانت تسميتها خاضعة للإشراف ، لا يستطيعون أن يقيموا بينهم علاقات مباشرة وشفّافة ، لكون هذه العلاقات تمرّ حتماً بواسطة التنظيم الذي يربط بعضهم ببعض . فالإنسان ليس في نظر الإنسان الحقيقة السامية ـ إذ الحقيقة السامية في نظر المؤمن هي « الكنيسة » ، وفي نظر المناضل « حزبه » ، وفي نظر الوطني « وطنه » ، وفي نظر الفرد من « البشتون » « قبيلته » ، وفي نظر لاعب كرة القدم « فريقه » ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وبين هذين التجريدين اللذين هما الفرد وجوهره النوعي يعترض الانتماء الذي هو سارق للبشرية ومانحها في آن . وبين الـ « إنسان والإنسان » تنزلق ، بشكل شخص ثالث فائق القوة ، المؤسسةُ أو الفرد الذي يضعهما الواحد في مواجهة الآخر ، ويضع كلًا منهما في مواجهة نفسه ، بوصفهما عضوين في الزمرة نفسها . ولا تستطيع أية زمرة أن تعرف نفسها من غير شكل من أشكال اللجوء الى المنزَّه الأول عن النقد الذي رسّخ مداميك مصداقيتها . وعندها يُعبَّر عن الدائرية الخاصّة بالروح الدينية بوصفها مُنتَجاً جماعياً ، وبالجماعة بوصفها مُنتَجاً دينياً ، بالأضحوكة الفظّة لجدلية ماركسية ناجزة تلغي نفسها بنفسها داخل

عملية تقييد نفسها بالذات .

وللإخفاق الاشتراكي بوصفه انقطاعاً جذرياً (« إخفاق » بالنسبة إلى توقّعاته الخاصّة) فضيلة استكشافية هي ، في رأي نظرية الممارسة الجماعية ، حاسمة حسم الإخفاق التجريبي في رأس نظرية في وراثة المعرفة . وكما أنه من المقرّر اليوم أن الفكر البشري ليس « دلواً فارغاً » جاهزاً لتلّقي كل ما تصبّه فيه التجربة الحسية ، كذلك بيّنت الزمرة الاجتماعية أنها ليست قطعة من الشمع ترحّب جمالياً بكلّ « معلومات » الخيال السياسي . فالطابع قائم داخل القالب ، وهو يُعلِم مُعلِميه . « والدراسة التجريبية لأصل المعارف تبينِّ منذ البداية عدم كفاية التأويل التجريبي للتجربة » (پياجيه) . والدراسة التاريخية لتطور الممارسات السياسية تبينِّ منذ البداية عدم كفاية التأويل التاريخاني للممارسة السياسية . ويؤشّر ثبات القوانين التنظيمية التي تحكم بناء الزمر وعملها ، وانتظام هذه القوانين وتكرّرها ، باتجاه « شمولية الخطيطة الإلزامية » المستمدّة من عدم الكمال الاجتماعي ؛ وربما ينبغي الذهاب في مادة التدريب السياسي إلى أبعد من بنائية « پياجيه » ؛ وربما ينبغي ذات يوم ان يُمَدَّ ، على الرغم من أن الشمولية لا تستلزم الفطرانية ، حقل صلاح استدلالات « تشومسكي » و« جاكوب » من أرض أصل التكوين النفساني إلى أرض أصل التكوين الاجتماعي[1] . وعندها ستشترك البنى العملية للزمرة التاريخية والبنى الإدراكية لفاعل المعرفة في أنها لا تنجم عن تدريب أو عن تحويل لخصائص محيط ، وإنما هي سابقة عليهما بصورة مثالية . وليس في وسعها أن تكون نتيجة عمليات ضبط محتملة خارجية لأنه « ما من ضبط إلّا لبنى ومع بنى قائمة وموجودة لتضبِط » (فرانسوا جاكوب) . وبهذا المعنى سيُظهِر التسلسل الزمني للتاريخ على سطح المجتمعات ـ كما يفعل حوض كيماوي مظهرٌ في خامة فيلم ـ خصيصةً سبق طبعُها ، كاشفاً في النهاية عن المنطق الأولي والشامل الكامن تحت إوليات تجمّع مختلف الزمر البشرية المنبثقة على مر الزمن ، وتماهيها ، وتخليدها . وهناك نظام لترتيب الملامح الشكلية للمنظَّمات السياسية لا يمكن إنكار قيمته المميّزة (ومن دونه يُطرَد المؤرخون للمؤسسات والخبراء في القانون الدستوري) . ولكن ، كما أن الفرد لا يستطيع التنوّع

---

(١) انظر نقاش « تشومسكي - پياجيه » ، مركز « رواليومون » لأجل علم يبحث في الانسان ، في « نظريات اللغة ، نظريات التدريب » ، (لوسويّ ، ١٩٧٩) .

وراء الحدود التي يرسمها له الـ « غلاف الوراثي » للنوع (ج . ب . شانجو) ، كذلك لا تستطيع الجماعة الابتكار خارج ما يمكن تسميته الـ « غلاف السياسي » للزمرة .

٣ـ ثأر «أوغست كونت»

الملحد المستنير يساوي ملحدين . لا تتكلم قط عن الأديان بصيغة الماضي الاستمراري ، وإلاّ سقط في الشرك من كان يظن أنه ناصبه . « إن العدو الطبقي » يضرب في الوجه ، ويضرب « الروح القدس » في الظهر . وجميع مصائب « الناس التقدميين » ـ المصائب التي كانوا أقل توقعاً لها من غيرها ـ متأتّية من أنهم لم يحملوا على محمل الجد أتفه اعتقادات البشرية البدائية . وإذا قيس انحطاط العهد الديني الذي أعلنه « ماركس ـ أنغلز » بمقياس عدم الكمال فإن الوجه الذي سيبدو به لن يكون أقل « إضحاكاً » ـ لنقل وجهٌ مَأْسَهَزْليٌّ ـ من الذي بدت به « نهاية الإيديولوجيات » التي تغّنى بها إيديولوجيو ما بعد العهد الصناعي . وسوف يحتاط علم الاجتماع الوضعي إذن كيلا ينسى جملة « ڤان درلوف » الصغيرة في كتابه « علم الظواهر الدينية » : « لا يقتصر الأمر في الدين على أن الله قد تأخّر في المجيء ، بل يتعدّاه كذلك إلى أن مجيئه لا يُستغنى عنه » . وإن أقلّ علوم الاجتماع السياسية انحيازاً ، وأكثرها دقّة في التجريب ، ليسمح بتكملة الملاحظة : وإذا كان قد سبق له أن أزعج نفسه فليس ذهابه بالمعضل . ولسوف يؤسف لغيابه ، ولكن يمكن العمل من دونه . والدليل .

لقد فات « ماركس » الذي كان يتعشّق سخريات التاريخ أجمل سخرية : التحقّق التجريبي من أقوال فارغة « يُرثى لها » يُطلِقها برجوازي صغير متنوّر ، عن طريق صيرورة نظريته « العلمية » الخاصة عالَماً . ومع ذلك فإنه لم يعرف سوى الازدراء لمؤسِّس الوضعية ، الأكبر منه بجيل ، الذي اكتشف أعماله متأخراً ، من غير أن يتوقّف عندها (هناك إشارتان عابرتان فقط في « رأس المال ») ، إن لم يكن لسخرية أو أثنتين[١] . ولا يُنظر إلى شمس السياسية مواجهة . وهناك طريقة لإدارة العينين : تسميتها معتوهة .

---

(١) « أدرس الآن بشكل إضافي « كونت » ، لأن الانكليز والفرنسيين يُحدِثون كثيراً من الضجّة حول هذا الشخص والذي يفتنهم في أعماله هو الطابع الموسوعي ، التوليف . لكنّه يُرثى له بالتأكيد إذا قورن بـ « هيغل » . . . ! » (رسالة من « ماركس » إلى « انغلز » ٧ تموز/يوليو ١٨٦٦) .

كـان « أغوست كـونت » قد قـرّر إذ تعب من أن يكون أرسـطو عصـره أن يغـدو « القديس بولس » لهذا العصر . ولكي يعجّـل في تجدّد كيـان نظريتـه تخلّى عن رئـاسة الممـارسـة الاجتمـاعيـة لِـ « الـطبقـات الانفعـاليـة » ـ التي يشكّلهـا في نـظره النســاء والبروليتاريون ـ وقضى حياته برمّتها في البحث عن الوسائل التي تجعـل مفهومـه للعالم يغدو اشتراكياً . وإذ كان سكرتيراً سابقاً لمسيح منتظر (الاشتراكي « سان سيمون ») ، وعارفاً ومشغوفاً بكل ما له علاقة بإيصال رسالة مُدرَكيّــة أو نشرها بين الملأ ، فقد عمل وسعه ليكون محبّباً ، بالتي هي أسوأ أو بالتي هي أحسن: من ملاحقة «الأمير» الوسيط الطيّب بالمراسلة إلى إعطاء دروس شعبيـة في الفلك تحت مظلّة للبلدية. وقد كـان هذا المعلم الخائب ابداً الـذي لا يعرف التعب قط « محتـرِفاً في الإيمـان الجماعي » ، يكتب عـدداً كبيراً من البحـوث التبشيـريـة ، والمختصـرات ، والنـداءات ، وكتب التعاليم. وباختصار فقد أراد بالضبط أن يخلق جواً حاراً ، وظلت فلسفته السياسية مع كـل هذا بارده . ولم يتحقق تحوّل الروحانيات المنتظر إلى مادة ، هذا التحوّل الذي لجّ صاحبه في طَلبه بعناد والتمسه (من القيصر ، والصدر الأعظم ، والمحافظين ، ونابليون الثالث ، بصـرف النظر عن الـرسالـة إلى « باربيس » السجـين) ، لم يتحقّق ذلك إلاّ في شكـل أكاديمي . وما كان للوضعية أن ترى في النهاية من ولد شرعي سوى الجامعة الفرنسية التي كانت قائمـة بالأمس . وعـلى الرغم من « كليمنصـو » ، و« جول فيـري » ، و« بيدرو الثاني » ، وبعضهم ، ظل « نظام السياسية الوضعيّة » (الذي يحمل عنوانـاً ثانـوياً هـو « بحث في علم اجتماع مؤسِّس لديـانة البشـرية ») نـوعاً من فضـول علمي ، وتمثال المؤلف النصفي مستودَعاً في سـاحة الـ « سـوربون » . وقـد تمت بعد مـوت الكاتب ، ولأغراض تربوية ، ترجمة باللاتينية للوضعيّة ، ولم تتم عملية تبسيط سياسية للوضعيّة ـ إلا خلف الاطلنطي ، في أميركا اللاتينية . وقد طبعت آثار « كتاب التعاليم الوضعيّة » تاريخ المكسيك (في ظل نظام « دياز » الأوتـوقراطي) وتـاريخ البـرازيل عـلى الأخص (باستعجال مجيء الجمهورية) ، ولكن إذا لم يتمّ ذلـك على السـطح فقد تمّ دائـماً من فوق[1] . وحين ترفع الأمة البرازيلية العَلَم فإنها تُـرِفّ في الفضاء الأزرق « لننـتظم في

(١) انظر على الأخص « پ پ أربوس ـ باستيد » ، « الوضعيّة السياسية والدينية في البرازيل » (اطروحة ، باريس ، ١٩٥٠) .

التقدم » ـ ولكن منذا الـذي ينتبه في الـواقع إلى ذلـك ؟ لقد تُصُـوِّرت الوضعيّـة لكي « نخترق الجماهير » : لم تخترق سـوى نُخَب محلّية، ولم تغـدُ ديانـة البشريـة قوة مـادية عالمية . ولقد كان للموسوعي أن يثقّف كـوكبة من ذوي الأدمغـة النيّرة ، لا أن يحـرّك « العامّة » ، القادرين بصورة خاصّة على تلقّي رسالـة « المعلم » ، ليجمعوا في جهلهم المقدّس أولية الشعور والإحساس بالواجب .

ولم يتجمّع عامّة « الغرب » وخارجه تحت الراية الخضراء التي كانت مقدّرة لهم ، بل تحت العَلَم الأحمر ، وهو شعار عالِم كان يكره الأعلام ، وتحت عنوان الـ « جماهير » . ولم يبذل «ماركس»، الناقد المحترف للإيمان، جهوداً خاصّة ليكون محبّباً إلى معاصريه ولا إلى مختلف السلطات الروحية والزمنية في ذلك العهد ، ولا حرص كذلك على فهم أي شيء من أمور « العاطفة » الجماعية . ومع ذلك فقد أثار العالِم الذي عمل طوال حياته على أن يبقى بارداً ، أثار في جثمانه المدافع عنه دفقة حرارة اجتماعية هامّة . فلقد أسلم علم الاجتماع الوضعي أموره إلى « القلوب » (هذه الكلمة التي ، وفقاً لما قاله « آلان » تلميذ « كونت » ، تذكّرنا بعلاقة القدرة عـلى التفكير ببنيـة الجسد ») ، ولكن القلوب والجمـاهير اهتـزت في النهايـة بفعل خـطاب لم يكن ، وهو يهـزأ من المواعظ بـوصفهـا ميلودرامات ، يتوجّه لغير العقـل . وقد قتلت الماركسية في البيضة، طوال قـرن وعلى مسـاحة نصف كـوكب ، المشروع الكـونتي لديـانة جـديدة رسميـة أو « عبادة الكـائن الأعظم » . فالسلطات الدنيوية والروحية (التي لم يكن اختلاطهـا مما أوصى بـه « بابـا شارع « مسيو ـ لو ـ برنس ») تُمارَس ، في عدد من الأمكنة ، باسم فيلسوف لم يحدث له قط أن « فكّـر بالسيـاسة » ؛ وبـاختصار عـادت قلنسوة « الكـاهن الأكبـر » للبشـريـة فسقـطت ، بمفعول رجعي ، عـلى رأس الماديّ الـذي كـان يضحكـه هـذا النـوع من الهذيانات ، لا على رأس مؤلف « اعتبارات حول السلطة الروحية » (١٨٢٦) الجديّ جداً . ومن غير أن يدري « ماركس » أو يريد نجح حيث أخفق « كونت » . والبرهان هو أن « نظرية ماركس العلمية » تحمل اليوم اسمه (مثلهـا مثل عقيـدة فلسفية ودينيـة مبتذلة) ـ وهذه علامة إيجابية على تجسيد سياسي ـ بينما لم تغدُ الوضعيّة قط « كونتيّة » ـ وهذه علامة لاغية على عدم الشعبية الدنيوية ، وإذن عـدم الفعاليـة الروحيـة . ولكن « النجاح » الماركسي ، بشكل ما ، لم يضع الوضعيّة موضع الإخفاق ـ ويضحك كثيراً

من يضحك أخيراً ! لأن الكلمة النهائية هي لـ « كونت » شخصياً : « لا يُحطِّم إلاّ ما يُستبدل » . وإنه لنداء بعد الموت من شبح تُسُرِّع في احتقاره : « لا بأس يا عزيزي «كارل » : لقد أخذت مكاني ، ولكنه عرشي هذا الذي أجلسوك عليه . لقد كنت تريد « ثورة » ، وأنا كنت أريد بالحري « إصلاحاً » . وبعد رؤ ية ثوراتك ألاحظ أن الزمن لم يخطّئني ، على الرغم من أن المستقبل كان قد أعطاك الحق . وبالإجمال فإن كل شيء يسير على خير ما يرام ، وفقاً لتشخيصاتي لا لتشخيصاتك » .

وخير وصف كليّ للمجتمعات التي تعلن انتماءها إلى نظرية « ماركس » نجده بالفعل عند « كونت » ، لا عند « ماركس » . فهاجس هذه المجتمعات للنظام (العام والخاص ، السياسي والرمزي) كان سيوئس الأخير ويحقّق أماني الأول . فقد كان علم الاجتماع الوضعي ـ « النظام أساس والتقدم هدف » ـ يتقزّز من التاريخ . والصنميّة الاشتراكية تسعى جهدها لتطرد منه ما فيه من فوضى ، أي لتجعل من التقدّم تنمية للنظام . فالهوس بالتصنيفات ، ومثول المبدأ التراتبي في كل مكان ، والاحتفاء بالانضباط واحترام السلطة ، وحكم المسنين ، ورفض « اللامجتمعيين » (لفظة استحدثها « كونت ») ، وروح الجدّ ، والنفور من الانشقاقات المفرّقة والارتجالات ، والاشمئزاز من الألاعيب المذيبة للفردانية النقدية ، كل هذه الملامح المميّزة تؤكد خضوع الحركية للسكونية الذي يشترطه علم الاجتماع الوضعي . وحلم « كونت » : مجتمع لا حاجة فيه إلى الاشتغال بالسياسة في القاعدة لأن العلم السياسي موجود في قمة الهرم (من يملك السلطة يملك المعرفة ، والعكس بالعكس) . ومن يُرِدْ فهم الرأسمالية الحقيقية فعليه بقراءة « رأس المال » ، ومن يُرِدْ فهم الاشتراكية الحقيقية فعليه بقراءة « كتاب التعاليم الوضعية » . والمجتمعات المعاصرة ذات الطابع « الماركسي ـ اللينيني » ، حتى في رتابتها اليوم ، وبطقوسها التذكارية ، وسحر احتفالاتها ، وإجلالها للعظماء المؤسِّسين الموتى ، والأفضلية والامتياز التربويين ، ومقاومتها للتجديد ، وحذرها من غير المتوقّع ، المجتمعات المعاصرة هذه تستجيب للغزلية الكونتية أكثر بكثير مما تستجيب للمثل الأعلى الماركسي . وإذا كانت لم تكتشف بعد سرّ السكون عبر التاريخ فإن تقنيات السكون تؤمّن لها في أقل الحدود ، باستثناء « فوضويات » محلية على الأطراف ، استقراراً أمثل . فكل فرد فيها هو في مكانه وكل الأمكنة تصنع نهجاً .

كوريا الشمالية ، مثلاً : علم تصنيف الهواء الطلق ، وموسوعة محوَّلة إلى مجتمع .

تبديل خرافي : فالثورة الاجتماعية الممقوتة من الفرنسي المحافظ هي التي حملت ، إذا صح القول ، « كونت » إلى الحكومة ، باسم رأيه المضادّ الصاخب . وقد كان الناس على علم بأن التطور الراهن للعلوم قد أحبط بخبث مشاريع « كونت » الموسوعية ، « كونت » الذي نعت قائمة كاملة من الفنون الرائجة رواجاً كبيراً اليوم بأنها هرطيقة أو ضارّة أو مجرد مستحيلة (كالمنطق الرياضي ، وحساب الاحتمالات ، وفيزياء النجوم ، الخ . . . . »[1] . ولكن قد يكون آن الأوان للاعتراف بصلاحية « فيزيائه الاجتماعية » ، أو بمجرد صلابتها ؛ وكذلك بأخطار اختصار الوضعية في أجزائها « النبيلة » ، الفلسفية أو العلمية ، الموحى به من أمناء « المتحف » الأكاديمي ـ وهم الذُرِّية الشرعية (فرع « ليتريه » ، لا فرع « مورّا ») التي فضّلت بالطبع « الدروس » على « كتاب التعاليم » . ولنكرر إذن الأمر ، بعد عدّة أمور : إن بعض بديهيات « كونت » عن المنطق الجماعي تؤلف نواة عقلانية مركّبة في غلاف من الغرابات التي تثير تقريباً السخرية أو الإعجاب ، بينما لا يوجد عند « ماركس » ، تحت غلاف الاكتشافات الاقتصادية والتاريخية الحاسمة ، نواة سياسية على الإطلاق ؛ ظلّ مكان التنظيم خاوياً . وعند الطبقة الخاصّة بـ «العقل» السياسيّ ، يسبق « كونت » « ماركس » . فهناك ديانة ماركسية ولكن ليس هناك نظرية ماركسية في الدين . وما كان من وجود لديانة وضعيّة (إلا على الورق) ولكن للوضعيّة نظرية في الدين . وقد لمح « كونت » الأشكال « القبلية » للفعالية السياسية الخاصة بخطيطيّة رمزية (أو « الشروط المادية للقوة التي ينبغي أن تتوافر لفكرة حتى تصبح هي نفسها قوة مادية » ، كما يقول « التوسّير ») ، فالحركة الاجتماعية لم تَحضُر في الموعد الذي ضربه لها الدين ـ وكنيسة شارع « پايين » هي اليوم مقفرة . والتقت النظرية الماركسية الحركة الاجتماعية من غير أن تلمح شيئاً من الأشكال الدينية الخاصّة بالحركيّة السياسية التي خلقها اللقاء : فـ « اتحاد النظرية الماركسية والحركة العمالية » الشهير المحتفل به على الدوام لا يزال يمت بالقربى إلى أعراس صوفية غير مُفسَّرة . فهنا أخلّت الحماسة بالموعد الذي ضربته للعقل ؛ وهناك ،

---

(١) انظر تحليل « ميشال سرّ » ، في « الترجمة » (مينوي ، « كونت مُترجَماً ترجمة ذاتية في الموسوعة ») .

لم يُبيِّن سبب الحماسة ، ولا سبب قفزاتها « اللاعقلانية » . والوضعية ، إنها نظرية الممارسة السياسية من غير ممارسة . والشيوعية ، إنها ممارسة سياسية من غير نظرية في الممارسة .

سوف يقال لنا ـ وليس من غير حق ـ إن هذا النوع من الممارسات ليس حجة ؛ وأنه ليس هناك في انتصارات « ديانة البشرية » بعد موت صاحبها ما يستحق التباهي . فما الغريب في أن تجد طريقةً كليةً ، على المستوى الموسوعي ، جواباً لها في إجراءات استبداية ، على المستوى السياسي[1] ؟ ولنتحفّظ من صيغ الإسناد: لا يُعثَر في «نظام السياسية الوضعية»، وأقل من ذلك في أجزاء «دروس في الفلسفة» الستة التي تحمل الاسم نفسه، على أصول الأنظمة المتسلطة المعاصرة او بذور «الدولة العالِمة» لأنه حتى في بحث أوسع لا تصنع الأفكار حالاتٍ مجتمعية (كما كانت قد افترضت بالضبط المثالية الكونتية)؛ ويُعرف قليل من رؤساء الدول يضعون أعمال «كونت» إلى جانب أسرّتهم (وهم أقل) في شرق الأرض وجنوبها، وهي المناطق المشهورة بأنها «مستودعات طبيعية» للاستبداد، مما في نصف الكرة الشمالي، أرض نخبة السلطويات التقنوقراطية). ولنكن جديين: ليست القضية قضية مرافعة عن الكاتب أو ضده، وإنما قضية التماس لعُلب للأدوات جاهزة يمكن لنقد للعقل السياسي ان يلتقط منها بضع «أدوات لتحليل الظواهر التوليفية» كما تتبدّى في مختبر التاريخ. ولا ننسى لحظة واحدة (ونحن نتذكّر «موراً»، ومؤلفه «كاثوليكية بدون الإيمان») في أية فضائح «رجعية» و«استبدادية» قد يصبّ «تطبيق» ممارسة النظريات السياسية الخاصة بـ«كونت». ونكتفي بأن نلاحظ انه يمثل أحد الفلاسفة السياسيين النادرين الذين طرحوا على انفسهم «كمشكلة» مسألة الانتقال من نظرية إلى ممارسة. «إن جماع الفكر الكونتي يدور حول معضلة العلاقات بين المعرفة والعاطفة، وهو بهذا أيضاً فلسفة عظيمة»[2]. » ونلاحظ أن الحدس بالإكراهات التنظيماتية، وهو حامل بلا ريب بالأخطار العملية، يُسهم نظرياً في إيضاح أصول التكوين الخاصة بالهيئات الجديدة (أو المجموعات السياسية (وبصورة خاصة على أطراف الاستعمار الغربي) بشكل أفضل، على كل حال، من الشكل الذي تسهم به الخطابات

---

(١) جان پول انطوفان ، « أوغست كونت وولادة السياسة الوضعية » (أطروحة مستنسخة على الآلة الكاتبة) .

(٢) جان لاكروا ، « سوسيولوجية أوغست كونت » ، (المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٧٣) ص ١١٥ .

التحليلية الخاصة بالتجمّعيّة الحرة. لا من غير أن نأسف، بالطبع، على أن يكون المجرى الجماعي مماثلاً في قلة توافقه مع مُثُلنا الفردية.

وقد تكون ثغراتُ حقبةٍ ما وهذياناتها اكتنازات الحقبة التالية وهزالاتها. ولقد فقد «كونت» مرتبته ولا يزال يُحكم عليه بأنه قد تجاوزه الزمن لأنه لم يلعب ورقة علم الاقتصاد، أو أنه بالحري استبعده طوعاً من فكره بوصفه «علماً خاصاً بالمحامين والبلاغيين، علماً لا أخلاقياً ومثيراً للنزاع، علماً يكرس قسمة العمل الفوضوية ونفعية الأفراد الخسيسة. وبكلمة واحدة، أشاعت الوضعيّة ان الاقتصاد السياسي ضد السياسة، بوصفه مُفكّكاً ومفرِّقاً. ويمكن التساؤل عما اذا كان هذا الاستبعاد، المثير للضحك إجمالاً، لم يُسهم قليلاً في حداثة رجعيِّنا التناقضية، موضحاً في الوقت نفسه تبادله المواقع مع «ماركس». ورغبة في تلخيص الأمور بشكل إجمالي: لا تزال المجتمعات الرأسمالية تسمح بنفاذ النظرية الماركسية اليها في الحدود التي تكون فيها هذه المجتمعات سائرة باتجاه الاقتصاد (وهو العامل المهيمن لا المحدِّد وحسب)، والمجتمعات الاشتراكية الحقيقية تسمح بنفاذ الأحلام الوضعية اليها في الحدود التي تكون فيها هذه المجتمعات سائرة باتجاه «الإيديولوجية» - أي باتجاه ما هو ديني. وإذا كان لزاماً ان يتضح أن مجرى تاريخ المجتمعات الحديثة سيجحد نفسه وقد هيمنت عليه المسألة الثقافية أكثر فأكثر، أو أن تزايد الدواعي التكنوقراطية ما كان يمكن إلا ان يرافقه تزايد متلازم للحاجات الدينية، فإننا سنجد أنفسنا عند ذاك في مواجهة عملية عكسية أشد بلبلة من السابقة: «كونت» الرجعي، عالم الاجتماع الأول في القرن الحادي والعشرين، و«ماركس» التقدمي، آخر عالِم منبثق عن القرن الثامن عشر (بواسطة «سميث» و«ريكاردو»).

وفي هذا «المسيح المنتظر» المُخْفِق رائدٌ صوفيٌّ من روّاد «العقل» السياسي. وبالإمكان الهزء بالصوفي واحترام الرائد. وغالباً ما نقول إنه قد يكون استسلم للشيطان الأبله الخاص بـ«التنظيماتية الاجتماعية»، شعار العلوم الارستقراطية الباحثة في العدالة الاجتماعية والمنبثقة عن الثورة المضادة. وقد أضاف قسم من الخلف الكونتي بالتأكيد على هذه الألقاب النبيلة قسماً آخر هو القسم الأفضل، الذي يقود الى «دوركهايم» و«موسّ»، ويصل الى «سان سيمون»، معيداً إليه التدفق العاطفي الجمهوري. ولقد سبق لنا ان ذكّرنا هنا بالحاجة الى التقليل من قيمة المعيار البيولوجي، أو تحييده في مبدأه وإذا عاد

«كونت» فأصبح يوماً معاصراً لنا، فسيكون ذلك أيضاً لكونه انتقل من شاشة المماثلة الى برنامج الأبحاث، واضعاً على الفور «علم الاجتماع» فوق علم الأحياء، عند ذروة سلم التعقيد (وبالتالي في أسفل سلم العمومية المتناقضة) الخاص بالعلوم. ولكن التحييد ليس إذابة، ولا التمديد رصفاً. وليس «كونت» رائداً مخجلاً في الاجتماع البيولوجي، لكونه كان قد أشار عدة مرات الى الأخطار التي قد تنجم عن تحويل «العلم الاجتماعي» في المستقبل الى «مجرد نتيجة لازمة أو ملحق» لعلم الأحياء الذي يتخذ منه مع ذلك أرضية، من غير ان يهمل بالمقابل ان «الدراسة العقلانية لكل مقولة ينبغي أن تُبنى على معرفة القوانين الأساسية للمقولة السابقة»[١]. استقلالية مختلف مقولات الأشياء وخضوع بعضها لبعض: هكذا كان يتراءى، منذ إيضاح الطريقة، عقمُ المقابلة المقولية طبيعة/ثقافة. وهنا أيضاً قد يغدو القديم منذراً بالعواقب. وها هوذا «علم السياسة» الرسمي يمجد اليوم مفهوم «الوفاق»، وعلم البيئة مفهوم «المحيط». فلنذكّر إذن بأن «أوغست كونت» (بتأثير مدرسة «مونپيلييه» الطبية التي أبدى «كانغيلهيم» كل ما يدين به لها مؤسِّس الوضعية، وهو من أهالي «لانغدوك» أيضاً) هو أول من نقل «الوفاق» من الحقل الفسيولوجي الى الحقل الاجتماعي، و«المحيط» من سلّم الأمكنة الى وضع التجريد العلمي[٢].

وعندما جعل «كونت» ذروة مشروعه في العلم الاجتماعي ديانة اجتماعية بلا حل استمراري، لم يبرهن على اختلال ذهني ضئيل جداً (لم يكن خلواً منه، كما يعلم كل إنسان) وحسب، بل على حدس علمي رائع كذلك (وعلى حس أيضاً بالمسؤوليات الوساطية قليل الشيوع بين العقائديين من غُرُفاتهم).

فالاندفاع العقلاني يجعله يفقد عقله: لكن المقدمات الأولية معقولة تماماً، حتى وإن لم تكن الخلاصات معقولة. فما يدعوه العالِم السياسي «السويّ» «وفاقاً» (ولا يجفل من ذلك أحد) يعمّده هو «الكائن الأعظم»، ويجعل منه دينه، ويعلن ذلك الدين ديناً شاملاً: مجرد انتقال الى الحدّ (الأدنى للوفاق المهيمن الزامياً في أي مجتمع معين). وهو يلجأ إلى المبالغات ـ الأمر الذي يجعله يذهب بعيداً بكل ما للكلمة من معانٍ. وأحياناً

(١) دروس في الفلسفة الوضعية، الدرس الثاني والعشرون.

(٢) كانغيلهيم، «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها» (ڤران، ١٩٧٢) ص ٦١ ـ ٧٩ وعلى الأخص: «فلسفة كونت البيولوجية وأثرها في فرنسا في القرن التاسع عشر».

بعيداً «أمام» نا. وهناك في الخيالات الدينية التي تتراءى لأشد الناس امتلاكاً لقواه العقلية نوع من العلم عبر الخيال على طريقة «جول ڤرن»: الحدس بعلم سياسي حقيقي. وقلّما كان لمستنير أن يملك ما ملكه ذلك العبقريّ من حسّ بالمحسوس والناجع والعملي. ولأنه عرف كيف يفرّق تفريقاً جذرياً بين وجهة النظر العملية ووجهة نظر المعرفة فقد فهم أن ما هو ضارّ وسلبي في سياق المعرفة لا غنى عنه وإيجابي في سياق العمل. ومن هنا الشرعية التي اعترف بها للوجدان الصوفيّ بوصفه مكوِّناً للحقيقة الاجتماعية. ومن هنا إعادة الأهلية الرائعة، التي كان ينبغي ان يمنعها بكل كيانه، إلى الصنمية بوصفها «وهماً دَفْعياً»؛ وإلى الوثنية كعامل تعاشر، وباختصار، العودة المذهلة للأصول «اللاهوتية» الى الحالة «الوضعية» النهائية. ولأن «كونت» كان يبحث عن الفعالية السياسية، فقد ابتكر «مريم عذراء» جديدة هي «كلوتيلد دو ڤو»، وقدّيسين جدداً هم الأبطال الوضعيون. جاهداً في أن يضاعف الى ما لا نهاية من كان يدعوهم «الشفعاء»: مفاصل انتقال تسمح للنظرية بالاتصال بالممارسة، ولمعرفة نظرية مجردة بتغذية شعور جماعي معيش.

ليس هناك من نظرية في الممارسة من غير نظرية في الوساطة. وإذ سبق للفكر الكونتي ان لمح ذلك فقد استطاع مماهاة المسيحية ـ وخصيصتها الوسطاء ـ بنموذج لا يمكن تجاوزه لرمزية في القدرة؛ و«الكنيسة» الكاثوليكية بمثال معياري لأجهزة السلطان السياسي، وقدّيسيها وملائكتها بعرفائه المجنّدين. كما أنه قد يكون رغب في ان يصبح رب المسيحيين الودود المتوهج هو «البشرية»؛ التي كان سيكون هو «يسوعها»؛ وإلى جانب ذلك كل أنواع الوسطاء المادّيين أو الخياليين بين «الكائن الأعظم» والكائنات الفردية الصغيرة. ولم يكن دافعه الدافع المناسب؛ ولكن المنطق الداخلي لأنظمة الدفع لم تفته.

وإذ ذكّرنا بذلك فمن تحصيل الحاصل ان الفلسفة الكونتية ضلّت الطريق منذ البدء بسبب سذاجتها المثالية (يسيطر الفكر ويصنع التاريخ الاجتماعي) ـ مُفاقَمةً بسذاجتين خطرتين خاصتين بعصره .

الأولى، العلومية، تتلخص في أن تُسحب من الفكرة القائلة بأن معرفة طبيعية بالشأن السياسي ممكنة الفكرة الأخرى القائلة بأن الغرض السياسي خاضع لقوانين

طبيعية. وهكذا فإنه باللعب على غموض كلمة من الكلمات يوارى تعسف القوانين التي يُصوَّت عليها، وتُلغى ولا تُحترم حين لا تستحق الاحترام بواسطة القوانين الجائرة التي تربط بين سلسلتين من الظواهر برباط ثابت. ونحـن أحرار والحالة هذه في أن نصدق ما نشاء، حتى وإن كنا لا نستطيع التحرّر من واجب التصديق بشيء من الأشياء (بوصفنا، وما دمنا نؤلف، «نحن»). ولن يكون علم السياسـة أبداً، فلنؤكـد ذلك من جـديد، سوى العلم بفن، أو المعرفة بعدم معرفة.

الثانية، التطوّرية، تنقل موضع الاستعارة المعروفة من الأعمار الثلاثة ـ الطفولة، والمراهقة، وسن الرشد ـ الى قانون الأحوال الثلاث (اللاهوتية، والماورائية، والوضعية). وإنه لتفاؤل لطيف، ولكنه يتحامق. وذلك انها غباوة نافعة هذه التي تسمح لرجال النظام بأن ينتظروا بوداعة في زاويتهم ان يقوم تقدّم البشرية بالعمل بدلاً منهم ـ وقد احتفظ أحكم الحكماء منهم بطاقاتهم لاقناع العقول بالانخراط بدلاً من بلبلة حالـة الأشياء. وحين يحلّ التعليم في مادة السياسة محلّ الاستراتيجية فمعنى ذلك أن المعـركة بدأت بداية رديئة. وبالانتظار فإنه ليس في وسع أي نقد لـ «العقل» السياسي أن يدع هذا النبأ المزيّف ينتشر من غير أن يثير الضحك: «غـداً السلام» ـ ولا آمـالاً مزيفـة: بقيام سياسة «وضعيّة»، مثلاً...

الفصل الرابع

قليلاً من الأخلاق!

إذا كان منتجو التاريخ ، في الوجه المتداخل طبيعة ـ تاريخ ، هم في الوقت نفسه وكلاء إعادة الإنتاج الطبيعية، فكيف السبيل الى معرفة مَنْ مِنَ الأصيل والوكيل يخدم الآخر . . . ففي وسع كل من الأطروحتين أن تساند الأخرى ، وليس هناك ما يؤدي إلى ترجيح إحداهما : وها نحن أولاء مقودون من جديد إلى عرض تناقضات العقل السياسي . لقد كان « شوبنهاور » يرى في الغريزة الجنسية وسيلة لوضع البحث الأناني عن اللذة في خدمة نسل النوع . وبالإمكان إثبات ذلك ، كما بالإمكان إثبات عكسه . وكان « هيغل » يرى في جزّاري البشر الكبار رجال أعمال عبقرية الكون . ولم لا ؟ فليس ما يمنع من أن نضيف إلى جِيَل « الحياة » و« العقل » خديعة لا يُعرف ترتيبها العددي من خدع « الإيديولوجية » . ولسوف يقال عندها إنه من الخير لرقيّ المجتمعات أن يتجاهل الأصيل دوره كوكيل . ومما لا ريب فيه أن أخصب الأوهام السياسية هو وهم المرء أنه بلا وهم . فمنذا الذي يجهد في أن يفتح لنفسه طريقاً ، وسط الليل وعلى مقاسه الصغير ، لو كان يعلم ، يوم يئين الأوان وعلى مدى أوسع ، أن الطريق المسدود والمنفذ سوف يختلطان ؟

وإذ لم تكن بنية العمل الجماعي الدينية شيطانية ولا رحمانية فإنها لا تستدعي الندب ولا الندم . وإذ كانت أبعد من أن تفترض تدخّلاً ما من الخارق للطبيعة في التاريخ فقد رأينا أنها ناجمة على العكس عن انخراط تكويني من الكائن الطبيعي في الكائن التاريخي . وكما يلتصق الماضي بالمستقبل ، واللاوعي بالوعي ، تلتصق الطبيعة بالتاريخ . و« السياسي » هو الاسم الذي نطلقه على هذا « الالتصاق » .

والمعاودة الدينية تقولب الآخر في الذات والمتبدأ في المنتهى . وإنها ليد من حديد تحت قفّاز من مخمل . فها هوذا التشبّه بالقدامى « في » الحداثة ، وما قبل التاريخ في النزع الأخير ، وإنسان « اوقيانوسيا » خلف عالِم التوجيه ، وها هي ذي « غينيا الجديدة » تقطن في مكان ما وسط « إنكلترا الجديدة » . فليس هناك عملية رصف للأنساق والأزمان بل عملية تراكب . وتحت أنفنا ، على وجه التقريب . فمتى سيتمّ لنا فَهْمُ أننا بلهاء ، فَهْمُ هذا البله العميق الذي يتيح ، وسط أعظم « ثورة علمية وتقنية » عرفتها البشرية منذ الثورة النيوليتية ، ناهيك عما حدث على ثلث الكوكب من انقلاب في نمط انتاج اقتصادي « بالٍ » ، يتيح للحبال السُرّية التي تربط البشر بقبيلتهم ـ بالمعنى الحقيقي والمعنى الواسع ـ أن تمتدّ في اللحم الحيّ أكثر تغذية وأشدّ تسلّطاً من أي وقت مضى ؟ وعصر الأسفار بين الكواكب السيّارة هو عصر الحروب القومية أو القَبَلية ، والعصر الذهبي للديانات الثلاث الكبرى في العصر الحديدي هو عصر اختصار المسافات . والرجل الذي يمشي بهدوء فوق « القمر » ويبني الأجهزة اللاقطة الضئيلة الحجم جداً هو نفسه الذي يلوّح بغضب بالعَلَم ويُخرِج أكثر فأكثر أمعاء جاره بغية التمكّن من الكلام بلغته ، واستنشاق تربته بلذّة ، والصلاة لآلهته باستمرار . داخل البلاد التي تسمّى متقدّمة ، كما في خارجها . ولسوف يُسمح لنا ألاّ نذكر قائمة الأسماء الخاصّة بالكيانات الجماعية المكافحة اليوم من أجل الحياة على سطح الكوكب ـ فحصادها في الصحف . وينبغي ألا يحجب الابتذالُ العظيم الخاص بهذا النوع من الجداول المفارقاتِ المنطقية التي تُفصح عنها ، ما دامت « التقهقرات » التاريخية تقدّم فرص الاقتراب من نظرية التاريخ .

وانها لمفارَقةٌ تدخُلِ السجلات ، والسيادات الممالة ، والتصنيفات المشوَّشة . وفي علم جيّد بأصول الكلام يقابل الفعل « يعمل » الفعلَ « يتألم » . ولكن حوليّات الجماعة تُماهي بين الأعمال الكبرى والشهوات الكبرى : تشبه قفزات البشرية إلى أمام جرائم عاطفية أكثر مما تشبه عمليات موفَّقة في حساب الاحتمالات . وفي النقد الجيّد يتفوق التفاهم على الحساسية ، كما يتفوق الأعلى على الأسفل . وتُظهِر الحوليّات أن القفزة يشتدّ صعودها إلى فوق كلما زاد هبوط انطلاقها : الـ « زمر » الحصيفة تدوم ، والزمر الانفعالية تحيا . وتُسلِم الهَيَجانات التاريخية لثقافة من الثقافات التي تنغمس فيها زمرة من الزمر

بحرارة حسّها السليم إلى هذيانات يستهجنها الخُلُق والمنطق . ويضع علم النفس الاجتماعي « الوعي الجماعي » في مقابل « اللاوعي الفردي » ولكن العمل الجماعي يُشبِه الحلم الفردي ، وتُبدي الحركات الزمرية الطابع المثلّث للتقهقر الحُلُمي ـ بالتسلسل في الزمن نحو الماضي ، ومادّياً نحو الصورة ، ووظيفياً نحو اللاوعي . ومن يتكلم على الجماعة لا يتكلم بالتالي بـ « منطق جيد » . ولا بمنطق سيء . فالـ « همزة » في « أنخرط إذن أنا موجود » هي غير « الهمزة في « أفكر » . فهذه الأخيرة ، على الرغم من أنها لا تحيل على علم في النفس بل على ماروائية ، قد تعني : « أنا » ، « أ » . وبالمقابل فإن « أ » في العمل الجماعي هي « شخص آخر » ؛ ولذلك فإنها تقود بسهولة من اللاهوت إلى علم النفس المرضي ، أو من الدين إلى الخبل ، أو من نشوة إلى جنون جماعي .

ويجري كل شيء كما لو أن سيطرة البشر على تاريخهم كانت نتيجة تسلّط الطبيعة على البشر ؛ كما لو أن « عمليّات الوعي » (المحترمة) التي تدعونا إليها مختلف المذاهب الأخلاقية في المسؤولية لا يمكن أن تبلغ غايتها ، أي أن تُترجم إلى ممارسات سياسية فعلية ، إلا إذا توسّلت عمليات حشد (مريبة) للقوى اللاوعية . وكما لو أن نفس الأشخاص المنطقيين الذين تمكّنوا أن يكونوا سادة الطبيعة وملاّكيها ، بالعلم والتقنيات معاً ، عاجزون عن مدّ مشروع السيادة هذا إلى تاريخهم الاجتماعي الخاص دون أن يكونوا « تلقائياً » عبيداً لمنطق آخر لا يعقل ذاته ولا يتمالك نفسه . وإننا لنعمل لأننا لا نريد أن نعاني وإعمالنا هذه الإرادة يعرّضنا فقط للمعاناة من قوانين العمل، عنينا شهوة الانتماء وتبعيّة الاعتقاد به . ومن هنا لا يُستخلص ، بشكل محزن ، أن « الإنسان شهوة عديمة الجدوى » ، بل ـ وهذا أكثر إشراقاً ـ أن الشهوة وحدها قادرة على جعل الإنسان نافعاً . لأي شيء ؟ ـ هذه قضيّة أخرى . إنها قضيّتـ« ـه » .

وليس غرض عمل كعملنا بالطبع اقتراح اهداف أو قيم لممارسة سياسية ، وإنما غرضه وضع خطيطة لأشكال « قَبْلية » للممارسة السياسية بصورة عامة . ومعلوم أن هذه الأشكال متعارضة لأننا سبق ورأينا أن مقلوب الحريّة (حرية العمل) هو تبعيّة (الفاعل) ، وأنه ليس في وسع المرء التزوّد بمشروع سياسي منسجم دون أن يُرتهن مرتين، مرة لولاء وأخرى لعقيدة. وبكلام آخر فإن الانسان لا يمكن أن يكوِّن ذاته فاعلاً

في التـاريخ إلاّ بقـدر ما يخضـع لوطـأة[1] جماعـة تدين لصنم معـيّن كما للنقص الـذي يلحمها . وتتحقّق مقاضاة الإيديولوجية للأفراد المذكورين عن طريق إخضاع الرعايا لما بـه يتكوّنـون رعايـا . وإذ يستحيل قيـام عمل نـاجع من غـير أقنوم رمـزي (ذي آثار مادّية) ، يغدو الداخلون فيه مُتَدَخَّلاً فيهم ، ويُحوَّل البالغون إلى أطفال ، والمتحرّرون إلى أسرى ، بفعل قـانون تنـظيمي يستبعد مبـدأ سيادةٍ مـا . وحالـة الحريـة في المكان الجماعي نتيجة لـ « حالة إخضاع » الفاعل الفردي (بـالمعنى الفنّي الذي يحـدّد صفات الأنظمة التي تفرض فيها مرتبة مادّية تنوّعاتها على مرتبة أخرى ، « من غير مبادلة ») . ولا يلمحن أحد هنا ميلاً أهوس للمفارقة ، بل مجرد بيان لتناقض داخل الأشياء نفسهـا . تناقض لا ينبغي ان يُسمّى لعنة بل إكراهاً .

إن عدم الكمال يكشف النقاب إذن عن منطق العمـل السياسي في الـوقت الذي يكشف فيه عن لا معقوليّته . ولكن اللامعقول هنا لا يهدم المعنى ، إنه يؤكده . وبوصفه درابزوناً يقي من السقوط في العدمية ، فإنه لا يضع في مقابل أعمالنا تساؤلاً منتظماً عن الجدوى منها ، بل هو النهج المتماسك الذي يشجّع على العمل . لأن امتحانه لا يكشف عن تمـاسك خـاص بالمستحيـل ، بل خـاص بالتنـاقض . وشروط إمكـان العمل هي المتماسكة تماماً والمتناقضة في آن .

والقول بأنه لا عمل من غير اعتقاد معنـاه بوضـوح : أقنعوا أنفسكم جيّـداً بأنكم سوف تغيّرون العالم ، لأنه بهذا الثمن وحده يمكن أن ينقلب جزء من التاريخ البشري إلى فصل من التاريخ الطبيعي الخاصّ بالنوع . وكونـوا مجدّدين ، ولكن افعلوا ، لكي تجدّدوا ، مثلما فعل سابقوكم .

أتّخذوا سمت المناضل الخالد بوصفه المحرِّك الساكن للمجتمعات المتحرّكة .

« سوف يتجدّد وجه الأرض » ـ إنه النبيّ في مزموره . « تغيير الحياة » . إنه الزعيم في خاتمة كلامه . لا مـزاح ولا شيطنـة . وما كـانت الهدهـادة القديمـة لتجعلنا نجفـل

---

(1) المقابل الفرنسي لهذه الكلمة العربية هو (Su — jet) . وقد استغل الكاتب الأصل اللاتيني له وهو (sub — jectum) ومعناه (مرميّ ـ تحت) لبيان التناقض بين الفاعل والمنفعل في الانسان الطامح إلى صنع التاريخ . وأملنا أن نكون قد أدّينا المعنى بالعربية باستخدام « الوطأة » للتعبير عن ذلك الأصل اللاتيني . (المترجم) .

باستمرار مع نغمتها التجديدية المؤلمة لو كان بإمكاننا أن نفعل شيئاً غير تصديق آذاننا. ولا يغنيّ لنا سَحَرتُنا شيئاً غير الذي نطلبه منهم ـ البقاء يضطرنا إلى ذلك ـ وليسوا هم أنفسهم سوى تجسيد عابر لطلب خالد (عدم الموت) . والتلبية المشروعة التي ننتظرها منهم لم تسقط ولا تناقصت وهي تنزل من المذابح الى المنابر .

وفي مادة الوعود ، يتجاوز الطلب الاجتماعي العرض التنبؤي . وفي مادة خيبات الأمل ، يتجاوز العرض السياسي الطلب . وهكذا ، بين الإعلان والأجل ، بين « الأمسية الكبرى » والسَحَر ، يعود التوازن ، كيفما أتّفق ، من « أزمة قِيَم » إلى أخرى. وإذا كان لم يسبق للمرء قطّ أن رأى الوعد الموغل في القدم يسفر عن نتيجة فرؤ يته لخيبةٍ لا تُطلق وعداً جديداً على الفور ستكون أقل . وبين « الجمعة العظيمة » و« أحد الفصح » ليس هناك سوى يوم ؛ يوم شكٍّ واحد رديء من خاتمة الاعتقادات إلى مستهلّها . وإنها لدورة مبتذلة بلا كلل تقود من « الربّ الذي سقط » إلى « ميلاد أمة » ، من « انحدار الإيديولوجيات » الى « تجدّد الروحانيات » ـ دورة ضرورية مثلما هي ضرورية دورة الكربون، أو الفصول ، أو الحيض التي تصون الحياة على الأرض . وإنها لحيلة في المغالطة التاريخية يقوم آخر دور من أدوارها بأعباء مجموعة الأفكار في كنف مجتمعات الغرب الأقصى الشبعانة : فما إن تُخُلِّيَ عن رسم « الأب كارل » التذكاري على الورق ، بحجّة البِلى والدغماتية ، حتى ظهرت في البيوت الصورة الالكترونية ، الحماسية والرياضية ، لـ « جان پول » لا يخضع لإنسان في مادّة المعتقدات والتقاليد البالية . وإذا تُرِك مكان « الحَبْر ماكسيموس » يبرد طويلاً ، برد كل مجتمع « دافيء » ـ بالتقهقر إلى حالة الهمود التي كان عليها في البدء . ولحسن الحظ يمضي الزعماء الجذّابون ، ولكن لا تمضي الجاذبية التي تنتقل من الأسقف الى الفقيه وبالعكس .

وإذ كنا قد ولدنا أبناء منذورين بيلوجياً للدعوة ، ومنسوبين بالفطرة إلى الانخراط ، فماذا نفعل إن لم نقم من جديد ، مثل كل الناس ، بواجبنا كأحياء ؟ أو إن لم نستجب لنداء الأيام القادمة المحسوس مع علمنا بأنه لا يقبل بجواب عقلاني ؟ وليس للتناقض من حلّ ، ولكن ليس هناك ما يمنع من طرح عناصره بوضوح وعيشِ « صراعِ المَلَكات » حتى النهاية .

ومما لا ريب فيه ـ ولا جدوى من جعل الأمور تبدو مأساوية ـ أن هناك أمكنة

ولحظات تجعل السؤال « ما العمل ؟ » بلا هدف وهي تتيح أن يُجاب عليه بـ : « لا شيء ». وللتاريخ السياسي أحياناً مثل هذه الغيبات التي يُسمح فيها للأفراد بأن يحيطوا زمرتهم علماً بغيابهم وأن يتفرّغوا للـ « كينونة » ـ رغد العيش أو إحسان القول ـ بلا مبالاة بمضايقات الـ « عمل » . ورفض الاعتقاد ليس حتى بذخاً أخلاقياً ـ إذ لا أخلاقية حيث لا عمل (أو لا « سلوك ») . وفقدان الإيمان هو الامتياز النظري الذي يتمتّع به من يشاهد عمل الآخرين ـ تظرّف جمالي أو حكمة من حكم الشيوخ : ليس لهذا الإغفال للأيدي النقيّة يدان . وحين لا تكون الزمرة مهدّدة في وجودها المادّي أو في كلّيتها الحيّة ، ويكون البقاء الغذائي من جهة أخرى مؤمناً ، يدخل الواجب السياسي إحدى فترات خموده الذي يدعوه عالِم الأخلاق « انحطاطاً » ، ومؤرخ الأفكار « غلياناً » . وغالباً ما يتساير الاثنان . فلقد كان « لوسيان فيفر » قديماً يتساءل (بشأن « هويزنغا ») عما إذا لم يكن بالإمكان أن نميّز في التاريخ « فترات من الحياة الفكرية السائدة تالية لفترات من الحياة الانفعالية النامية بشكل استثنائي » . وقد نكون استفدنا ، في أوروبا الغربية ، من إحدى هذه الفترات التي يتغلب العقل فيها بالضبط على الهوى ، والفرد على الجماعة ، والوعي على الاعتقادات ، لأن الانتماءات مقرّرة والزمرة القومية مدعومة . وفي مثل هذا النوع من الاستراحات يتوزع نشاط الفكر طوعاً على سجلّين : هزء وهداية من جهة ، وتدفقات وتساميات من الأخرى (النفس الرضيّة ضعيفة أمام الاجساد التي نالت نصيباً جيّداً من الغذاء) . أو أن الزمرة ، المعتدى عليها ، سوف تستيقظ ، ومع المقاومة يعود المتوحّش ؛ ومع الانتفاضة التمسّك بالتقاليد البالية : ستعود الزمرة في هذه الحالة إلى الاعتداد بنفسها ، ولا تلبث أن تتزوّد بالزعماء والمحظورات والحدود . أو أنها ستتفكّك بوصفها جسماً ، ملتصقة بسبب الهمود بأعظم أقطاب التسلّط قدرة : عندها يحرّر ضعف الزمرة حشداً من « الأذهان المتوقّدة » ويَضبِط عدم الاعتقاد . ولا يُلبث في الحالتين أن يُكتشف أن عبارة « لا ماركس ولا يسوع » كانت مادّة خلقية اختيارية ، للاستهلاك الخاص جداً وللطبقات ذات الدخول العالية ، من غير استدلال سوسيولوجي ممكن ولا نتاج سياسي على المدى الطويل .

واما الخارجون على قانون الحداثة الذين لا تؤثّر فيهم الخلقية الرواقية ولا فضائل الفروسية بل يستمر المثل الأعلى النضالي لا التبشيري في إثارة حميتهم ـ وإن باسم المثالية ـ

فسيكون أمامهم أيضاً خطر ماثل لا يستهان به (إذ هناك خطر في كل مكان وعلى الدوام) . ولسوف يتمثّل في المزاوجة بين « ڤيكتور سرج » و« برتلوت برخت » ، أي في العمل مع الاعتقاد بأنه « إذا كان الليل طويلاً فهناك نهـار اتٍ » ، مع العلم تماماً، ومن مصدر موثوق ، بأنه سيكون هناك دائماً « منتصف ليل في القرن » . وإذ كانت البشرية الاجتماعية قد وُلدت راشدة فلا يُعرف لماذا ولا كيف يمكن أن تتجدّد قواعد سلوكها . فهناك على العكس شيء منشّط في ديمومة الأسس الأخلاقية ، بل في رتابتها . وهكذا لن يدهش أحد من أن يعثر مجدداً في معرض وجوه القرن المناضلة العظيمة ، ووراء قسمات الشهيد اللاأدري ، على الطبقات المتراكبة التي تضمّ حكماء العصور الغابرة وقدّيسيها وأبطالها .

يقال « ليس في السلوك النضالي ما هو علمي » . أمر مشكوك فيه . ففي وسع هذه الاعتبارات النقدية أن تضيف إلى هذا التكوين التاريخي ، أي « المناضل النموذجي » كنمط من أنماط التماهي الخلقي ، إضافة إعلامية متواضعة . إضافة يمكن إيجازها بشكل لا بأس به في هذه الاستعارة : تحتاج البشرية وهي تعمل ، شأنها شأن كل آلة متحرِّكة ، إلى مصدر حرارة ، كي تتمكن ، بواسطة خزّان واختلاف في درجة الحرارة ، من إنتاج وقائع . فهي إذن على حق ، مادّياً ، في أن تعاود المطالبة بهذا المصدر ، من الزمرة ، ومن الخرافة ، ومن الزعيم ، أي من الجنون الجماعي . وسيكون هذا نصيبها من التضحية . ولكن هل تجري قسمة هذه التضحية ؟ إن الحيوان المندفع بالحميّة سيحترس ببساطة من أن ينسى ما يُخفيه النشاط الذي لا غنى عنه في الإنتاج الاجتماعي للتاريخ من حرائق ، وأن الحمّى ستعود مع الحماسة . والحميّة فضيلة معظّمة ، ولكنها صيغت من جذر إغريقي[1] معناه : يغلي ، يحترق . . . وعندئذٍ قد يكون « الإيديولوجيّ » هو الاسم المستعار للحراري (بوصف الأول يمثّل بالنسبة الى التاريخ ما يمثّله الثاني بالنسبة إلى الطبيعة) . ولكنّ ما سوف يزيد كذلك في إيذاء الحيوان السياسي ، «فخرِ الكون وحثالتِه»، قتلُه جميع آلهته (بما في ذلك الإلحاد) متذرّعاً بما لا طائل تحته من أنها آلهة مزيّفة. ولن تقود تصفية ظنّية من هذا النوع، وهي لحسن الحظ

---

(١) نذكر بأن كلمة « الحميّة » تقابلها في الفرنسية كلمة « zèle » وأصلها الأغريقي هو « Zelos » . وقد ترجمنا العبارة على هذا الأساس . (المترجم) .

غير قابلة للتطبيق ، إلى أكثر من انطفاء الجنس ، عن طريق النضوب الحاصل من ضمّ إرادة العيش إلى إرادة العمل . ونحن أحرار بأن نرى في الانتحار أسمى تجلّيات الكرامة الفردية ، ولكن هذا العمل، الخلقي بامتياز ، يفترض مسّبقاً وجود زمر منظّمة حيّة . فلاانتحار مسموح به ، إن لم نقل إنه مطلوب في بعض الظروف ، شرط أن يغدو انتحارُ العِرْقِ وانتحارُ العالمِ مستحيلين . والذين يجنّدون شرفهم لكي يختاروا بحرية صيغة موتهم ولحظته ، عليهم تماماً أن يرفضوا قدر المستطاع التهديد بنهاية العالم . وهذا ما سوف يؤلّف سلفاً خطّاً سياسياً ، في الحالة التي . . .

وإن رجلاً من رجال اليوم يجمع بين هاتين الصفتين المتناقضتين ـ القدرة على الموت من أجل فكرة وروح الدعابة ـ لَيُزعجُ كثيراً من الكتابات المبتذلة بعدم تمكينها من إذاعة صيته . ولسوف يلزمه أن يقرّر ، بين ما يقرّره من خلافات ، التظاهر بالغباء أمام أنصاف العلماء وبعدم الإيمان أمام الهائجين . ولندع مثيري الفرح لجذّليتهم ، كيلا نُدخل في حسابنا هنا سوى الفقهاء . ولنتوقف عند استظهارين من استظهارات الاحتفالات : فكرتين من أفكار الدفاع . وليكن درس التلميذ النبيه : القدرية والأخلاقية المجرّدة مرتبطتان ارتباط الشفتين والأسنان ـ مثل أسنان الرواقي المطبقة ، الرواقي الذي ينظر إلى عدم التأثّر بشيء على أنه عُملةُ الخضوع الزهيدة القيمة . وليكن درس العالِم اللامع في المادية التاريخية : العودة إلى « كانط » حصان هرم ، حصان طراودة المثالي الذي يعود باستمرار إلى داخل الأسوار النظرية للطبقة العاملة . وإذا كان « العثور على « كانط » في الماركسية ثابتة من ثوابت تاريخ الانحرافات الخاصّة بالحركة العمّالية » ، كما تقول اللازمة ، فإن رؤية « أبيكتاتوس »[1] يلوح في أفق عناءاتنا لن تُعين قطّ على تحسين حالنا . وكل انسان يعرف قواعد الحساب النضالي (تقهقر + انحراف = تضليل مبتذل) ، ومن ذا الذي لا ينفِر من قلنسوة الحمار ؟ ومن جهة ثانية فإن متعة « التصنيف » ، وهي رجيع رمزي لمتعة « القنص » (صَنَّفَ تعني استبعد) ، من الحيوية والفائدة في صون الأراضي الاقليمية العائدة لكلّ منا بحيث لا يُجرؤ معها على حرمان من لهم حق فيها منها . فليسمحوا لنا على الأقل بأن ننبّه إلى أن « ميتافيزقية

---

(١) احد الفلاسفة الرواقيين . وقد يكون عبداً مُعتَقاً درس الفلسفة الرواقية وعاش في روما وعلّم بها قبل أن يطرده منها الإمبراطور الروماني دوميـــانوس . وتغلب الاهتمامات الخلقية في دروسه على المنطق والفيزياء . (المترجم) .

الأخلاق »[1] و« وجيز » « أيبكاتاتوس » سيشكّلان في هـذا الملفّ الخلقي وثيقتي إثبات رديئتين . « كانط » فيما يتعلّق بالعقل العملي ، لأن بحثنا يستبعد بشكل قاطع أن يشترع العقل في المادة السياسية ، وأقل من ذلك في موضوعات حرّة ومعقولة : لسنـا « أعضاء مشترعين » في « المدينة ـ الدولة » ، ولا يفتـرض الموجب السيـاسي فينا طبيعـة خارقـة الحساسية ، بل طبيعية بكل بساطة . و« أيبكتاتوس » ، لأننا بـدلاً من أن نقدم سـاقنا بـوداعة إلى من يـطلبون كسـرها ، يـوصينا مفهـومنا بـأن نكسر قـدر المستطاع الآلات المستخدمة لكسر السيقان عـلى رؤوس الجلادين . ومعلوم أن « قـدر المستطاع » ممكن دائـماً ومبدئيـاً . وعليه فـالتصرّف واجب . ولسـوف تستخلص عندئـذٍ من الإرشادات المخالفة مقدِّماتٌ أوّلية منطقية شبيهة بمقـدِّمات المـذهب الرواقي . أجـل ، « فمن بين جميع الأشياء في الدنيـا ، بعضٌ خاضع لنا ، وبعض آخر غير خاضع » (أيبكتاتوس) . وجميع أعمالنا خاضعة لنا ؛ وأما نتيجتها فلا ، لأن قوانين بقاء الزمرة تخفى علينـا مثل « الهيئة ، والممتلكات ، والصيت الحسن ، والمناصب العليا ، وبكلمـة واحدة كـل مـا ليس من صنعنا » .

وبالإجمال فإنه إذا كان بالإمكان أن يكون للأقوال المأثورة معنى في مادّة السلوك ، فإننا نحب أن نضع في مقابل « تَمنّعْ وتحمَّلْ » ما قال به العبد الفريجي العظيم[2] « إنخرطْ وتحمَّلْ » صابراً قدر المستطاع .

(١) أحد كتب « كانط » الشهيرة . (المترجم) .

(٢) المقصود « أيبكتاتوس » المنسوب إلى «فريجيا» من أعمال آسيا الصغرى . (المترجم) .

المقطع الثاني

فيزياء استقامة الرأي

استقامة الرأي هي الوجه الأسود للتنظيم . والايمان مبدأ حياة ، والمعتقد مبدأ موت . فكيف يتمّ الانتقال من «إيروس» المتحرك والخلّاق القائل بالاعتقاد الى « تاناتوس » المعياري الساكن القائل بالقانون ؟

إن المثال المعياري لهذا الانتقال ترنيمة تاريخية تختصر اللاوعي السياسي : من معاهدة « كركلا » (عام ٢١٢) ـ كل إنسان حر في الامبراطورية يصبح مواطناً رومانياً ـ الى معاهدة « قسطنطين » المعروفة بمعاهدة التسامح (ميلانو ، عام ٣١٣) ـ كل العبادات الدينية مرخص بها ـ الى معاهدة « تيودوز » (عام ٣٩٢) ـ التي جعلت من الكثلكة دين الامبراطورية الرسمي . ومشكلتنا : ما العلاقة المنطقية بين « الـ » غموض السياسي ، وهو مبدأ انحطاط (« كل الناس رومان ») ، و « الـ » تحديد اللاهوتي (« المسيحيون هم أيضاً رومان ، وقسطنطين أسقفهم ») و « الـ » ابادة بالحرب (« المسيحيون وحدهم رومان ») ؟

الفصل الأول
بنية النقص

١ـ الوظيفة التعليمية.
٢ـ الوظيفة الجنائزية.

لعدم الكمال شأن في المنطق كما في الممارسة . فهو يحكم إذن ادارة الخطب كما يحكم إدارة « المدن ـ الدول » . وفي حالتي التمثيل لا يتكشف العقل السياسي فقط عن مبدأ في تضارب الآراء بل عن أنه هو نفسه متضارب ، لأن خصيصة العقل هي « أن يفتح » ، وخصيصة السياسي هي « أن يُغلِق » . و « تنحل » الصعوبة المنطقية بانتظام على حساب العنصر الأول ، بحيث ينصبّ الضغط النقدي على السياج العقدي ، وخرقه الفردي على أرض الزمرة . وهذا المخرج غير المفضي ، إذا جاز التعبير ، يحدد الطبيعة التناقضية للعملية الرشيدة . والمفارقة التي تشكل كل مأساة « تاريخ الأفكار » ومصيبته هي في أنه ينبغي قتل نظرية (بوصفها نظرية) لإعادة الحياة إليها (بوصفها قوة جماعية) .

« استقامة الرأي في مقابل الفهم » ـ هذا القول الخيري المكرر في مواعظ الحكمة ـ لا يعفينا من فهم استقامة الرأي . ولا من مساءلة الحقيقة التاريخية المشار إليها على أنها كذلك[1] . من غير أن يمنع سوء سمعة الكلمة من أن يخلق الأمر خلقاً جديداً بشكل نشط من بين رفاته .

ويمكن قياس الكسل الثقافي ، وكل مثقف يعلم ذلك جيداً ، بمقياس وتيرة الـ

---

(١) كهذا المؤلَّف لـ « بحث في روح استقامة الرأي » (غاليمار ، ١٩٣٨) الذي نجح في ترجمة إغفال الهيئة التي تحمل الاسم نفسه ، وكذلك تفاني « المرطقات » في أن تتحول إلى استقامات رأي بديلة . لقد كان « جان غرونيه » أستاذ « البيركامو » .

« يّة » في خطاب معين : فهو لا يُعمِل المُدْرَكَ الـذي يحسم ويعمل بمقـولات جاهـزة . ولكن الاكتفاء بهذه الملحوظة معناه الروغ عن معرفة السبب في وجود الـ « ية » وما إذا كان بالامكان ألّا تكون .

وليس هناك من نور يمكن انتظاره ، وكل مفكّر يعرف ذلك ويردّده ، من « الأفكار الـرشيدة » ، ويمكن أن يُقـرأ تاريـخ الفكر الحـرّ ، أي الفكر من غـير نعوت ، وكـأنه « احتجاج طويل على مذاهب استقامة الرأي » . ومن أين تأتّى إذن لأبي الهول أن يتغلّب ويتغلّب على المحتجّين ؟

أطروحتنا : ان تكوين المُقَوْلِبين هو نفسه مُقَوْلَب ، وهناك بالاتجاه المعاكس لمسيرة الـ « يّة » ، الدينية أو الإيديولوجية ، إجراء ثابت : التشبّث بالجسم عن طريق إنتاج نقص ما .

*

خُلِق الانسانُ بحيث لا يُرضيه سوى الغياب .

ولا يُفْهَمَنَّ ذلك بالصيغة الأدبية بل بالاستنتاج المنطقي .

لا لأن الأدب متخاصم مع البدهية . فحين تكون الأغنية العاطفية جيّدة تُفصح من دون تعمّد عن بنية شكلية ، متقدّمة في السباق أشواطاً طويلة . ولقد سُلِك « غوديل » في أغنية، أغنيةِ حبّ ، قبل أن يولد هذا المِنطيق بزمن ، وقبل أن يُخلق سبب الغنائية . فمِن « أميرة أوكسيتانيا الغائبة » إلى المقاطع الشعرية في « حذاء الأطلس » (كلوديل) ، وصخبُ الحبِّ مسيطر سيطرة تُشبَع غيابيـاً . فالبُعـد خلّب ، ويُكتسَب في المدرسـة أن الغزل متناسب ومربّع المسافة التي تفصل المحب عن المحبوب . وأما العشاق الذين هم إلى جانب معشوقيهم فبإمكانهم تذليل أخطار الاتحاد بأن يفصلوا بينهم بسيف ، وها هي ذي سلفاً انشودة من أناشيد البطولة. ولاقامة ديانة للحب ينبغي ويكفي إعمال النقص (بدءاً بنقص الشركاء زمن الحرب الصليبية في الأرض المقدسة)، تماماً كما يتقوى حب الله بما هو محجوب . ومعروفة هي الفائدة الكبرى التي استفادها علم اللاهوت السلبي من الغياب الالهي بوصفه الضمانة السامية لكمال . ولأن الله غير محدد وليس له صفات ولا اسم ولا وجه فهو يملأ نفس المؤمن والعالَمَ الذي يحيط به . ومعـروف أيضاً ، غـير

بعيدٍ منا ، التأثيرُ الشافي الذي يُحدِثه في المرؤوسين احتجاب الرئيس ، سواء كان رئيس مكتب ، أو رئيس الجيش ، أو رئيس الحزب ، أو رئيس الدولة . وأَشْيَعُ الممارسات المهنية تشير ، إلى أن الفن السياسي هو في جزء كبير منه فن التغيب في اللحظة المناسبة . ومناورة الاختفاء مألوفة لدى كبار القادة . وقد سجّل الجنرال ديغول ذلك في نظريته في القيادة («بحدّ السيف») قبل أن ينتقل إلى الممارسة (في أحد شهور أيار، بخاصة).

تنوّعات في موضوع ذي أهمية كبرى : التنظيم بالفراغ هو مستند نَخْجة السلطة . ففي الانخراط في كلمة الغير يتخذ الغياب صورة « الحكيم » . وفي طريقة تأليف الزمرة ، صورة « الموت » . وتبقى الحالة المثلى لبلوغ التنظيم بالطبع « موت الحكيم » ، الشرط اللازم لـ « ولادة عقيدة » .

إنه لا يثير الانخراط التام سوى خُطَبِ المندوبين (مندوبي الله ، والعِلْم ، وسواد الناس ، والبروليتاريا ، وفرنسا ، والعدالة ، الخ) المبعوثين أو المكلفين مهمة . فالمعلّم يقول إنه لا يملك السيطرة على قوله ، ويبلغ الاستماع أقصى مداه حين يتقدّم الملقي (أو ينظر إلى نفسه) على أنه مجرد ملقٍ يُرعِده بلاغ ليس في وسعه أن يحفظه فهو يبلّغه في حالته الخام . وإنه لنبيّ مزيّف ذلك الذي يتكلّم « بدافع خاص » ؛ فالحقيقيون هم الذين يعملون للهيئة التي تدافع عنهم . وقلّما يهمّ أن يكون الآخر « الملأ الأعلى » أو طبيعة الأشياء أو القانون الذي يحكم تطور المجتمعات ما دام يتحدّث من خارج . وانه بخضوع فاعل لمن هو أكبر منه يتمّ له إخضاع الآخرين . وهذا هو ما يجعل خدعة الحكومة غير المقصودة تكون سلفاً خدعة الإبلاغ . ويؤكد أدنى عمل تلخيصي للبلاغات « الروحية » الكبرى التي حفظتها حضارتنا هذه الثابتة : أن من لا يتكلّم باسمه الشخصي هو الذي ينتقل اسمه مع التراث . فالمسيح كان يتكلّم باسم الآب ، والبابا باسم الابن . وكان القديس بولس يقول : « لست أنا من يخاطبكم بل هو المسيح الذي يقيم داخلي » . ويقال عن نص إنه صحيح (قابل للتصديق) إذا بدا أن ملقيه ـ الزائح عن مركزه بالنسبة إلى المخاطب ـ ما كان قادراً على السكوت . فلقد كان ذلك أقوى منه ، وهو أقوى منّا . وتواضع البلاغ يصنع قوته ، وخضوع الوسيط يخضعنا بدوره . فالمدعوون هم وحدهم الذين ينادون ، ومن لا يسمع صوتاً لا يستدعي أحداً .

لقد سجل « برغسون » ـ وكان محقاً كل الحق ـ هذه الملحوظة عندما عقد مقارنة بين

الخلقية الرواقية والعقيدة المسيحية : « كانت الأقـوال هي نفسها عـلى وجه التقـريب ، ولكنها لم تجد الصدى نفسه لأنها لم تُقَل بالنبرة نفسها[1] » . فلقد كانت الرواقية فلسفة والمسيحية ناراً زاحفة ، ولكن الفرق بين النتائج لا يتمثّل في الاختلاجات العائدة إلى كل منهما . وكانت تعاليم المسيح من نـوع استلهام الغيب ، فهي إذن غـير قابلة للرفض ؛ وكانت تعاليم الرواقيين القدماء من النوع الشخصي ، فهي إذن قابلة للنقاش . والمسيح ابن الله : لقد وُلد لأب مجهول (بشكل يحيط به الغموض تقريباً) . و « زينـون » ابن « سيتيـوم » الذي هـو ابن «منيزيـه» ؛ و « كـريسيپ » ابن « أپـولـونيـوس » وتلميـذ « كلييانت » : إنها لشجرة نسب بشرية ، بشرية جداً . وفيها ثغرات في الواقـع ولكنها تخلو بشكل مباشر من الغموض . وكان انقطاع نسب المسيح يسمح بالقفز من المدرسة الى الكنيسة ومن المعلّم إلى النبي . وعقيدة المسيح ليست من عندياته ـ الأمر الذي يجعل منه أعظم « حكيم » . والبلاغ يخلق روابط إلزام لأن « المسيـح » يتصرّف بتفـويض . وحيثما يوصي الرواقي فان المسيح يأمر ، وهو يأمر لأنه يطيع .

١ ـ الوظيفة التعليمية .

ليس هناك من يعلّم لوجه التعليم (قوانـين الطبيعـة أو كلمة الله) . فممـارسة التعليم جزء من الممارسـات « ذات الأصول الـدينية » ، مثلما هنـاك مواد ذات أصـول سرطانية . والتاريخ لا يقوم بالقفزات . وقد لا يكون قانون الاستمرارية الذي قال به « ليبنتز » (وأخذ به « بوفّون » و « بونّية » فساعد على تأليف التاريخ الـطبيعي في القرن الثامن عشر) غير ذي جدوى في التـاريخ الـطبيعي الخاص بـالابلاغ . فهـذا القانـون يقضي بأنّ « هناك دائماً بين نوعين من الأنواع نتاجات مشتركة على وجه التقريب تمثّـل عدداً يقابلها من العلاقـات أو من نقاط العبور » . وكما أن تاريخ المجتمعات لا يضعنا إلا بشكل متأخر أمام مقابلة محسومة بين الآلهة من جانب والناس من جانب ليقـدم لنا جدولاً بدورة لا انقطاع فيها بين الآلهة مجسّدين والناس مؤلّهين فإن تاريخ التحـويلات المنطقية لا يبسط أمامنا أي شيء شبيه بثنائية « ڤيبر » الخاصة بـ « المبشّر » أو « النبي » ، بـ«العالم» أو «السياسي»، ليقدم لنا استمراراً لا سبيل الى إنكاره بين الفئات المتميّزة

---

(١) « مصدرا الخلقية والدين » .

الخاصة بالمربّي وملقّن أسرار الدين والساحر؛ بالتلميذ والمريد والمؤمن، من زعيم الفرقة الى رئيس المدرسة ورئيس الحزب. وإننا لنقابل في فئات متباينة بين التربية والتلقين، بين التعليم وبثّ العقيدة، بين الدرس والتبشير، كما بين السجل الخاصّ بالمنطق والسجل الخاص بالأسطورة. وإننا لمدعوون الى اخترام هذا والحذر من ذاك (أو الهزء به لطرد الخشية).

وقد جرى الاتفاق كذلك على التفجعّ أمام « تقهقر » النظريات إلى عقائد ثم «انحطاط» ها إلى ديانة . فقد يكون هناك إذن في الأصل خطاب، وهو مصدر غير ملوّث من النصوص المحايدة ؛ ثم يأتي المبسّطون فيصنعون نسخة متداولة عند المنافذ والمصبات . وعندها يتمثّل الخلاص في العودة من الطفيليات الى جسم النصّ بتخليصه من التعفّنات السلطوية (مما يعطي على سبيل المثال : « العودة الى ماركس = قراءة « رأس المال ») .

ويُلجأ أيضاً إلى فكرة « إبلاغ بلا معلّم » ؛ « الخلاص من جميع الـ « يّة » ؛ لتكن بحماسة نهاية بـ . . . اسم . . كذا ! وتخفق جميع هذه الالتماسات الصادرة عن حسن الادراك في جعل « المدينة ـ الدولة » الجعجاعة تستجيب لقانون القلب . وليس ما هو مطروح هنا سوى عملية استيلاء فورية على المخزون الثقافي المتاح اجتماعياً يقوم بها أولاد الانسان من غير تحويلٍ ولا وساطةٍ شخصيين . ومعلوم أن إبلاغ كلمة حقّ مهما كان محتواها ومحلّها ولحظتها يبدو في واقعه الفعلي العملاني خاضعاً لقالب تراتبي يحتمل أن يكون دينياً . ولا يسير الاعتقاد بعكس المعرفة ، ولا هو ما تفرزه من فضلات : بل هو امتداد لعملية نقلها وتحويلها .

إن جسماً من العقائد ليؤلّف مجموعة منظّمة من « الحقائق » السائدة . وهذه السيادة تلتحم بالبث العقائدي ، أو هي تلتصق بالحري بالعلاقة التي تربط عدداً من المتلقّين بباثٍّ أَوْحَدَ ناتىء عن القاعدة . وكما أن « augure » ـ أي الكاهن العرّاف ـ و « auteur » ـ أي المؤلّف ـ و « autorité » ـ أي السلطة ـ مشتقّة من الجذر نفسه (augere : يزيد من القدرة أو الاطّلاع المُكتَسَب) فإن « doctrine » ـ أي العقيدة ـ هي على غرار « docteur » ـ أي الحكيم أو الفقيه ـ و « doctorat » ـ أي التضلّع من الحكمة

أو الفقه ـ و « docilité » ـ أي الوداعة ـ الخ . . مشتقة من docere » : عَلّم . وسيادة كلمة هي في الواقع ـ مادياً ولغة ـ نتيجة تعليم[1] . وفي اللغة الاغريقية فعل واحد للتعبير عن عملية الإصغاء وعملية الطاعة (upakouein: يصغي من أسفل).ولا تقتصر قيمة عرض عَقَديّ على كونه مميّزاً بل تتعدّى ذلك إلى كونه مرتبطاً بهويّة عارِضه (« الحقّ أني أقول لك ذلك » ، « قال أرسطوطاليس » ، « كما قال جورج مارشيه من على منصّة مؤتمرنا » ، الخ . . .) ، في حين يخضع نص علمي ما بشكل مباشر وفي الواقع لموضوع الطرح . وتقدّم العلوم مبدئياً نصوصاً بلا موضوع ولكنّها تترافق في الواقع الاجتماعي مع موضوعات تعليمية لأنها هي نفسها أغراض تعليمية وهل في مكنة المستمع أن يميّز على الدوام بين الحكيم والقسّ ؟ ومن يتابع درساً ، أو بالحري ندوة ، يتبع معلّماً . والفعل «يتبع» يعني بالدرجة الأولى في الأناجيل التعلّق بالشخص، ويعبّر بالمعنى المستفاد عن التعلّق بعقيدة يسوع « الذي لم يكن يتمثّل نشاطه الأساسي في صنع المعجزات بل في التعليم ، كما هو ـ إذا شئت ـ نشاط الحكيم « لاكان » الذي لا يُطلب إليه شفاء المرضى بل يُطلب أول ما يطلب تقديم الدروس .)

وفي مادة التربية تطابق سجلات التاريخ المحفوظة تمام المطابقة سجلات اللغة . فلنذكّر بها باقتضاب .

« التاريخ اليهودي » : علّم الله « الشريعة » لموسى الذي علّمها لشعبه . فلقد كان إذن « أول معلّم لإسرائيل » . ويشترك المعلمون والأنبياء في أن لهم تلاميذ يدعونهم « أبناء » هم لأنهم هم أنفسهم يُدْعَوْن كذلك . فالابن يخلق الأبَ كما يخلق التلميذُ المعلِّم : وإنه لموضوع أوّلي يسير في الكتاب المقدس وكأنه ابتهال أو لازمة مرتّلة : « ربِّ علِّمني ! » (المزامير : ١١٩ و ١٢ و ٢٦) . فالمطلوب تعليم ، وإنه ليُبحَثُ عنه ، وإنه ليُعثَرَ عليه ؛ وإنه ليُعثَر على غيره لأن الذي قدّمته لنا السيدة طبيعة في مجتمع من نسل الأب قد فُقِد (وإذا لم يكن هو نفسه فسيكون أخوه). والأب زعيم الأسرة هو أول

(١) مربِّ وسائق و« دوتشي » : من اللاتينية « ducere » أي ساق ، قاد . وفي كلمة « pédagogue » ـ أي العالم بأمور التربية ـ هناك اللفظ الاغريقي الذي بمعنى دفع ، هدى . ولفظة « instituteur » ـ أي المدرّس أو المعلّم ـ الفرنسية التي وضعها عهد الإصلاح الثوري على أحد العروش في لغتنا مستعارة من أفخم القواميس السياسية (instituere civiatiem : انشاء الدولة) .

معلِّم : والمؤلِّف في أيامنا هو أول سلطة . و « التلمود » يعني التعليم . وكلمة « ابن » تعبِّر في العبرية على التوالي عن علاقة القُربى وعلاقة الانتماء (ابن صهيون ، ابن بابل ، الخ . . .) وإنه لتحديد زائد عن اللزوم قلّما يُرغَب فيه ، ولكنّه أصلي .

« التاريخ الإغريقي » : لم تطرد « المعجزة الإغريقية » صانعي المعجزات من « المدينة ـ الدولة » المنطقية بطرفة عين . وها هو ذا العقل الدنيوي يتجذّر في « الشرق » القدسيّ أول ما يتجذّر عبر التربية ، أي عبر النصوص الإخبارية الكبرى[1] . فلقد كان الطفل الهلّيني يُستكتَب في دروس الخطّ الأولى : « ليس هوميروس إنسانا ، إنه إله » . ولذلك فإن هوميروس « صنع التربية في بلاد الإغريق » كما يعترف بذلك أفلاطون نفسه المعروف بقلّة اهتمامه بالشعراء وإن كان يتخلّى لـ « غلوكون » عن واجب التحيّة والترحيب بالمواطنين الذين يفاخرون بـ « العيش منظِّمين حياتهم وفقاً لما يقول » (الجمهورية ـ القسم العاشر ـ ٦٠٦) . وفي كل مرحلة من مراحل هذه الثقافة تنتظم ـ ولو بأشكال مختلفة ـ التربية الخاصة والتشريع المدني والتلقين الصوفي في دائرة مقفلة ، ومن المعترف به اليوم أنه لم يحدث في تاريخ المعرفة العقلانية الهلّينية انقطاعٌ بين السرّ الديني والخطاب المنطقي ، ولا بين دراسة قوانين الكون الطبيعية والنصوص الإيونيّة التي تقصّ أخبار الآلهة وتبيّن أنسابهم[2] . ولم يُشرق الفكر العلمي ذات يوم من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً من جهة « ميليه » أو أيفيز » إشراق شمس العقل على الأساطير القديمة البالية . فها هو ذا « الفيلسوف يحلّ محلّ الملك ـ الساحر القديم في حمل الراية » (ڤرنان) ، وأول مقالاتنا المنطقية هي قصائد (پارمينيد) . وحتى من غير أن نعود إلى الخرافات السابقة لعصر سقراط ـ وهي حافلة بالنعوت الالهية بشكل واضح ـ وصولاً إلى عهد فيثاغورس ، فإن بؤر التعليم الاربع التي كانت في العصر الكلاسيكي ـ الاكاديمية[3] والليسيه[4] والحديقة والرواق[5] ـ تمزج في العملية التربوية بين اعتناق

---

(١) هنري ـ ايرينيه مارو، « تاريخ التربية في الأزمنة القديمة » ، (لوسوي ، باريس ، ١٩٤٨) عن هوميروس ، ص ٢٤٣ الى ٢٦٤ .

(٢) كورنفورد ، « من الدين الى الفلسفة » ، (لندن ، ١٩١٢) . جان پيير ڤرنان ، « الأسطورة والفكر عند الإغريق » (ولا سيما « من الأسطورة الى العقل » ج ١١ ، ص ٩٥) .

(٣) نسبة الى حديقة اكاديموس التي كان يعلّم فيها افلاطون . (المترجم) .

(٤) هي في الأصل مدرسة ارسطو وفلسفته ، وقد أصبحت اليوم تعني المدرسة الثانوية . (المترجم) .

(٥) تنسب اليه الفلسفة الرواقية . (المترجم) .

الحقيقة الإلهية والتلقين والإصلاح الخلقي . وإنها لـ ـ « أخـويات دينيـة وعلمية معـاً » (مارو) يصعب التمييز فيها بين رئيس المدرسة ورئيس الطائفة . وأكثر من ذلك : إن انماء هذه النزعات الفلسفية ونشرها هما اللذان جعلاها تنتسب عـلى مرّ الـزمن انتسابـاً واسعاً إلى الطقوس الطائفية الدينية . ولم تحدث « عملية تأسيس » تدريجية لجاذبية خلاّبة أوّلية بل اندفاعة متصاعدة تدريجية لجاذبية المؤسِّسين المولِّين الخلاّبة (أفلاطون وأرسطو والرواقيون الذين يقال لهم جميعاً انهم من الجيل الأوّل ، الخ . . .)

« التاريخ المسيحي » : إنه بوصفه « إنجيلياً » من الطرف إلى الطرف يحكي المغامرة التي عاشتها عمليّة تعليم . فيسوع بدأ هو أيضاً يؤسس مثل كلّ الناس مدرسة ، وقد دُعي « الاثنا عشر » في بـادىء الأمر « تـلاميذ » . فقـد تلقى يسوع من أبيـه ترخيصـاً بالتعليم وكرس خيرة تلاميذه في نهاية حياته « واعظين ورسلاً وحكـماء في وقت معاً » . « أذهبوا فعلّموا جميع الأمم » . ويحدّد التحـويل المـرخصّ به لـلاثني عشر بنـاء الجسم الكنسي ، ومن التعليم المسيحي بالمشافهة سؤالاً وجوابـاً إلى التعليم المسيحي بالكتب تبلغنا الرَعَويّات اليوم عن طريق خوري أبرشيتنا . وليس نسب الحكماء ونسب « الآباء » المتراتب إلا شيئاً واحداً .

« التاريخ الاشتراكي » : تجمع هيئة القضاء التربوية (وهي أشدّ إكراها ممـا كانت النية معقودة عليه) في الجامعة « الطائفية » نفسها أمثال « ديزامي » و«لورو» و « كابيه » و « پيكـور » و « سان سيمـون » و « بـازار » و « أنفـانتـان » و « مـاركس » و «أنغلز» والجميـع ، قبل ١٨٤٨ وبعـده . وكلهم مقيمون في نفس العنـوان الخـاصّ بـ « رئيس المدرسة » ـ وهو ينشر تعليماً ويجمع تلامذة . فما هي الشروط التي يمكن معهـا أن يكون التلميـذ تلميذاً ؟ ـ يبقى جـوهر الحـركة الاشتـراكية ، بمختلف أشكـالها ، وازدهـارُها صاحِبَيِ الحقّ في هذا السؤال الحرج (الذي يعود إلى علم الوساطة أن يطرحه في عملية تفحّص بنى التحويل الحديث) . لقد قبضت السلطة على الاشتراكية العلمية من ذيلها وضربت الاشتراكية الطوباوية عـلى رأسها ـ ولكنهـا قد تكـون التقطت في النهـاية كبـار العلماء الـذين كانـوا يهربـون منها وتـركت كبار الكهنـة الذين كـانوا يـركضون خلفهـا يهربون . ومهـما يكن ماركس قـد جهد في السخـرية طـوال حياتـه من هؤلاء المناكيـد المتشبّهين بيسوع ـ زملائه في المهنة ـ فإن الـ « خارج المدرسة لا راحة » أطبق عليه بشكل

أكثر إحكاماً من إطباقه على المدرسة المجتمعيّة التي قال بها « بوشيه » أو « فورييه » .
ولقد كانت الكلمة الماركسية حبلى بـ « يّة » بوصفها تحمل هيئة تعليمية ، ودشّن خطاب العالِم النقدي مهنته الدنيوية من خلال مسار التحويل الذي سار فيه منافسوه الذين هم أشدّ منه هذياناً ولم يكن لهم حظ (سعيد أو منكود ، حسب الاختيار) في الانتقال من الهيئة المحلّية (المدرسة) الى الهيئة العالمية (النزعة ، ثم الحركة الأممية) . ولم يميّز تلقّي الرأي العام الخبر في البدء بين النصوص «الدقيقة » والنصوص الأخرى فقد حوّلت كلها كيفما اتفق إلى « عقائد » (بموافقة المعلّمين أو من غير موافقتهم) . ولقد كان السانسيمونيون في بداياتهم يسمون الجماعة التي ينتمون إليها المدرسة تارةً والمعتقد أخرى بلا تمييز . ونصبوا أنفسهم منذ البدء رسلاً مبشّرين بشكل مشروع غدا معه المتشيّعون لـ « سان ـ سيمون » يتمتّعون بامتياز مبتذل بعض الشيء هو أنهم لم يعرفوا قطّ معلّمهم (كالمسيحيين الأوائل الذين دوّنوا « أعمال » الرسل) . وأما « كابيه » أحد أوائل ناشري الشيوعية ومؤلف كتابي «المسيحية الصحيحة»و«رحلة إلى إيكاريا» وهو الذي طرح مبدئياً أن « التربية قاعدة كل شيء» ـ فلم يكن تلاميذه يجلبون له الهدايا بل « القرابين » . وفي هذا ما يضحك كارل ماركس الذي كان يريد وقد جهل قاعدة (باسم «الآخر ») ، لكتابه « رأس المال » قرّاء يفكّرون من عند أنفسهم ، ولتدمير حكم « رأس المال » فاعلين يعملون من تلقاء أنفسهم ؛ والذي غدا بالنتيجة ذلك « الآخر » ، متلفعاً بعدد من المريدين ، بل بالحري المتحمّسين ، وأخيراً المشاركين في المعتقد ، فاق عدد القرّاء .

وهل كان ما سمّاه « لوسيان غولدمان » في حديثه عن « جوريس » الـ « مخلّفات المسيحية » يعاود الخلف الاشتراكي بالالحاح نفسه لو لم يكن شعاراتٍ من مصدر مشتَرك : مصدر ليس نظرياً بل وسيطيّ ؟ وقد شارك « جوريس » حتى وفاته في « مجلة التعليم الابتدائي » . وإن قلب « الانحطاط » العَقَدي المزعوم إلى نوع من نمط لـ « جيل » قائل بالقول الاشتراكي هدفاً للانخراط لَيَسْمحُ بعودة (مثقفة) إلى الينابيع . ولنذكّر بأن المدرسة الحديثة مستمدة تاريخياً من التعليم المسيحي ، أي من المهمة الموكلة الى الكاهن بتعليم الأولاد مبادىء الدين. وماذا كانت « فكرة جوريس المسبّقة» ـ وقد استخلصها بجرأة « هنري غيّمان » ـ لتكون إن لم تكن مَظْهَراً لماركس بعد موته ، أي الـ « أثر ـ تلميذ » المنكور من الأخير والمبجّل من الأول ؟ والمنسوب من قبل الماديّة التاريخية

الى المتلقّين وحدهم ، والمُرتَجَع الى المرسِل من أشد أنصار اشتراكية « جوريس » العلمانية والإنسانية « روحانية » ، « جوريس » الذي كتب ذات يوم : « ستكون الاشتراكية شبيهة بوحي ديني عظيم » . أغباوةٌ أم حاجة ؟هذه وتلك . ولا يُفتَّشُ عن حقيقة الرسالة من جهة المرسِل بل من جهة المتلقّي - فالتلقي هو الذي يقرر عمل الارسال وقيمته العملانية : « جوريس ، اننا كنا نحبّه على ما أظن كما كان الحواريّون يحبّون المسيح » ، ذلك ما تمتمه مؤخراً أحد آخر رفاقه من الأحياء . . وأضاف مهمهماً : « تماماً حقاً ، تماماً على ما أظن[1] . . . » فهل كان « جوريس » يتوقّع هذه المراهنة الرهيبة : لا يمكن أن تتجسد النظرية الاشتراكية إلا بأن تتحوّل إلى شيء كالدين ؛ ان النظرية الاشتراكية تستتبع نقداً لا يرحم لكلّ أشكال الدين ؟ وقد آثر خلفاؤه على كل حال أن يبرقعوا وجوههم .

وأما المادية التاريخية فتعبّر عن نفسها بأنها « نظام » : فرع من المعرفة الموضوعية . والمزعج ان الكلمة تعبّر كذلك عما يصنع قوة الجيوش والهيئات النظامية والأحزاب السياسية : قاعدة سلوك جماعي أو نظام طائفي يُخضِع جماعة لإدارة معنوية فريدة (ولا ننس الحُبيل أو « النظام » الذي كان يُميت به الراهب نفسه أو يجلد به مديرُ المدرسة الاسقفية الأوغادَ) . ولا تقتصر تقلّبات الماركسية المؤسّسة على انمساخات المعلّم القديم . ولكنها - في ضوء الأصول الذي نرى فيه الذرائع الاثباتية تُتَلَقّى عفوياً على أنها ذرائع سلطوية - يمكن أن تعاود الصعود من المصبّ الى المنبع بشكل جزئي . وليس « الخطأ » في ذلك خطأ المعلّم بل هو خطأ العلاقة المدرسية التي سوف تخلق حتماً، ولو رغبت في ارتجال نفسها خارج أي جهاز سلطوي ، شيئاً من مؤسّسة (وبالتالي شيئاً من عدم المساواة) : توزيع منظّم للزمن (قول / إصغاء) ، وإقامة موقع محصّن (منصّة ، مسكن ، منبر ، رواق) ، وانتاج رمز أو علاقة للتعرّف بشكل خاص إلى زمرة المصغين (لوقف تشتّتها المهدد على الدوام ووقف تبعثر كلمات المعلّمين) . ولا يمكن أن يتم مادياً تحويل أية وديعة رمزية من جيل إلى الجيل التالي دواليك من غير إنشاء هيئة منظّمة - جمعية أو مدرسة أو معهد أو حزب أو أكاديمية الخ . . - مع تفويض باتخاذ القرارات

---

(١) « فكرة جوريس المسبّقة » لهنري غيّمان (باريس ، غاليمار ١٩٦٦ ، ص ٢١٥) .

وتراتبية داخلية وحواجز خارجية . وعندها يصبح سؤال التلميذ المُحرِجُ : « ما هي الشروط التي يغدو معها اختتام خطاب ممكناً ؟. » وليست هذه الشروط التي هي مادّية (اجتماعية) بقدر ما هي فكرية (أو عقائدية) من صلب الخطاب بل يعود أمرها إلى النمط الاداري الذي أخرجه . وفي جميع الأقيسة الجدلية التي تقرن معرفة معينة إلى سلطة معينة طرف مشترك هو العنصر الذي يجعل مجموعاً من التلاميذ متماسكاً . وهذا العنصر عامل حشد جماعي - بل هو سبب وجوده . ومن نكد الطالع أن يتماسك ويتلاقى العلاّمي والعسكري والديني في « التعليم » (الذي يقال عنه - حسب الاختيار - قضائي أو ديني أو ثانوي أو عسكري وينبغي التقيّد به إذا جُمع على « تعليمات ») . ولسوف يكتفي علم الوساطة التطبيقي بتسجيل ملحوظة بأن مجتمعاتنا في الغرب تزداد « تبدداً » (قليلة الاقبال على الدرس) و « عدم وداعةٍ » (متمرّدة على المعلّم) وأن مجتمعاً « غيرَ مُطيعٍ » (ليس بالأمر الحسن أن يكون فيه الانسان تلميذاً) لا يؤدّي أبداً إلى « الاشتراكية » . وليس ذلك لأن « الاشتراكية تعني الثكنة » . بل لأنها تعني المدرسة ، والصحيح أن فكرة الثكنة قائمة في اللاوعي المؤسّسي الخاصّ بالمدرسة (أنظر في فرنسا تكوين المدرسة الثانوية) كما أن في المدير أو رئيس الجامعة قائداً، وتحت الندوة مسكناً للقضاة، وفي المسؤول عن الكلية مسؤولاً عن الآداب. (ومن المعروف ان الثكنة هي على الدوام مدرسة الآخرين . ولو أقام تلفزيون « الدولة » الثكنة في المنزل لوجب أن يُختار من بين شرَّين أهونُهما) . وقد يكون التدريب على الإملاء هو الـ « ب . ا = با » الخاص بروحية استقامة الرأي ، ولكن ما هو مؤكد أن الأميّ أسهل وقوعاً ضحية فقهاء القانون من الذي يفكُّ الحرف . ويبقى أن المدرسة خجلت من نفسها ، وأنه قد يكون هناك علاقة أكثر من متسلسلة في الزمن بين فقدان الوظيفة العسكرية سحرها وفقدان الوظيفة التعليمية هي الأخرى سحرها ، لكون كل منهما نتيجة ملازمة لنضوب الحماسة للدواعي الدينية الذي ما انفك موضع رثاء الأسقفية . (كيفما جرى الحال فإنه يدرك أن موضوع المدرسة بدأ ينذر بالنزاع منذ اللحظة التي كان فيها بعد موضع رهان . فها هو ذا « مونتالانبير »، ١٨٥٠ م ، يقول من على منبر الجمعية الوطنية : « هناك جيشان ماثلان ، جيش الخير وجيش الشر . فأما جيش الخير فأربعون ألف مدرّس . »)

« تاريخ كل الأيام » : تلتقي بعالِم ، ولنقل بفلكي . وتسأله ، وهذا طبيعي جداً ،

عن مادة اختصاصه . فقد قرأت البارحة مقالاً تبسيطياً عن « الريح الشمسية » وترغب في أن تزداد قليلاً من المعرفة (لا كثيراً ، وبدرجة أقل كل ما يمكن معرفته) . وتبدأ فتقول : (أعذر جهلي فأنا « غريب[1] عن المادة » . . .) ويُقالُ كل شيء . مع العلم بأن غير المتخصّص يحتذي كل شيء أو لا شيء في ما ليس مسألة « درجات » بل مسألة « مكان » ، في ما ليس مسألة كميّة بل مسألة نوعيّة . و « الغريب[1] » هو الـذي يقف أمام المعبد خارج المدى المقدّس[2] . وقد يكون المرء على قسط كبير أو صغير من العلم ولكنه مدرّب أو غير مدرّب على الاطلاق ، لأنه لا يمكن أن يكون أمام حَرَم وخلفه في وقت واحد . وعندما يكون داخل المعبد ، أو fanum[3] ، يصبح « fanaticus »[4] ، أي ملهماً من الإله الذي يسكن المعبد المُقام له (يعني الإلهامُ الإلهيُّ التحمّس والاندفاعَ ويُترجَم إلى هيجان وجنون ، ومن هنا تسلسل مختلف معاني الكلمة) . أفلا يقال « معابد المعرفة » (وقد بني بعضها بالحجارة ومعظمها بالكلمات) ؟ وإنها لعودة مفاجئة للفعل الاغريقي « temno » أي قطّع . والمريد هو التلميذ المقبول لمتابعة أستاذه في موضوع علمه، كما أن المعلّم هو ذلك الذي يُجيز بتعليمه الغريبَ عتبةَ المحراب ليكرّسه « بفعل الواقع » مريداً . وشعور الورع الذي يربط تلميذاً بمعلّم مستقلٌ بهذا المعنى عن محتوى التعليم والمادة المطروقة . ومن الممكن مبدئياً أن يكون مَن يملكون معرفة عقلانية ومَن استُدعوا حقيقة موحىً بها موضع احترام مماثل ونابع من طبيعة واحدة ، حتى وإن لم يكن الأوّلون قدّيسين ولا الآخرون دجّالين. ولا يكن العلماء أبداً تبجيلاً للمعرفة بالرغم من أن عالِم الحياة « مونو » يجعل منه خلقيّة تدرُّج تحت أنواع « أخلاقية المعرفة » ، وتنظر كل واحدة من السلطات الأكاديمية ـ كما يعرف الجميع ـ إلى الأخرى من دون ورع خاص ، مثلها في ذلك تقريباً مثل العرّافين الرومان . ولا ننسَ مع ذلك أن سخرية

---

(١) استخدمنا هذه الكلمةَ مقابل «profane» الفرنسية التي تعني الجهل بدقائق علم من العلوم أو فن من الفنون كما تعني الغريب عن الدين والمقدسات ، وأصلها اللاتيني «Profanus» ومعناه « الذي هو خارج المعبد » وهو المعنى المقصود في رقم (١) المكرر (المترجم)

(٢) انظر بشأن «profanus» و«profanare» [أي انتهك المقدسات] « تكريمات لـ ج . دوميزيل » (سلسلة « رتوموس » المجلد ١٩٦٠ ، ص ٤٦) .

(٣) كلمة لاتينية معناها « المعبد » . (المترجم) .

(٤) كلمة لاتينية معناها « المُلهَم من إله » ، ومنها كلمة fanatique الفرنسية التي تعني « المتعصّب لدين أو قضيّة » . (المترجم) .

المتضلّعين من العلوم صفة الحكماء كما أن احتقار المال امتياز الاغنياء . ولا أن أعلم الناس هو دائماً جاهل في نظر أحدهم كما أن أجهل من عليها هو عرّاف في نظر آخر . ومهما أسرفنا في التجوال بين المعابد فسيكون هناك حيثما ذهبنا تقسيم وتقطيع وما يكفي من الحدود حولنا لتنمية شعور جوهري بالصدّ . وحينما يكتب شيوعي فرنسي هو ابن بستاني من « لواريه » - اضطر في الثالثة عشرة من عمره إلى ترك المدرسة الابتدائية والعمل في أحد المصانع - قائلاً عن ذويه : «كنا نعيش بشعار الاحترام القدسي الذي يكنّه الشعب للمعلّم والكتب والمثقّفين » فإنه لا يحكي لأبرشيته وحدها ، ولا لنفسه وحده ، بل لكل الناس[1] . « القدسيّ » : في هذه الكلمة المشؤومة يُدوَّن مستقبلُ مناضل سياسي ، ولكن يُدوَّن من خلالها أيضاً شأنُ البشرية السياسيُّ الأبديُّ .

وينجم عن مختلف هذه التواريخ الخاصّة بالتعليم والمرصوف بعضها بجانب بعض (مجموعةً متنافرة مُقدَّمة على سبيل المثال والقدوة) ملاحظتان :

١) لا يقتصر « الشأن الديني » على وصف نمطيّة من صلب الخطاب بل يتعدّاها إلى نوع العلاقات الذي يفترضه نَقْلُه ويثيره . وليس مُوضّعاً باتجاه المصبّ في هذا النمط من النصوص أو ذاك ، بل باتجاه المنبع داخل شروط التبليغ المادية . وفي حرفيّة « نظرية ما » وروحِها غالبَ الأحيان أقلُ مّما في « مصاريف النقل » ونتائج تحويله . والدين وسيط قبل أن يكون بلاغاً . وتتجاوب كلمة نشر مع كلمة تبسيط بمثل ما تتجاوب كلمة سقوط مع قوانين الجاذبية . وتُقتَبس مختلفُ الأشكال لإبلاغ علم معيّن من مجموعة طقوس التحويل التعليمي . وكما أن الأداة العلمية « فرضيّة زُخرفت » (باشلار) فإن العبادة الدينية تعليم زُخرف (كما أن التمسك بصحة الرأي هو ما يبقى من عقيدة بعد موت الحكيم الذي نادى بها) . ويوضح هذا التوسيط للوظيفة الدينية أن الانتقال من التعليميّة الى المعتقدّية يمكن أن يتم من غير مكوس ولا جواز سفر بمثل السهولة التي يتم بها في الاتجاه المعاكس انتقال رؤية صوفيّة الى نوبة هستيريّة خلال « الحدود غير الواضحة التي تفصل بين الحماسات الدينية والجنون » (وفقاً لعبارة « فريزر » المحتشمة) . وعلى كل حال ، وبغية العودة الى فوائد نقدية خالصة ، نقول إن الذي أفضى ببعض النظريات إلى

---

(١) جيرار بلّوان ، « أحلامُنا الرفاقُ » (باريس ، لوسويّ ، ١٩٧٩) ، ص ٩٣ .

إنجاب نظام ماورائي ليس فقط ولا بشكل جوهري « مستوى شموطا المرتفعَ جداً » ، كما يؤكد « بوبر » ، بل هو بشكل أساسي مستوى نشر واسع جداً (عبر « مدارس » و« حركات » فكريّة) .

٢) لا يعود الى مؤلِّف أو مُحاوِر أن يرسم الحدود القانونية التي تميّز موضوعياً وجوهرياً بين المبشِّر والنبي ، بين المعلِّم والكاهن ، بين الرسول والهادي المنتظر ، أو حتى بين عملية تعليم وعملية تأسيس الخ . . . ولا أن ينكرها لأنها ترسم وترفع نفسها بنفسها بوصفها من « نتائج اهتمام الرأي العام » . ومصير مؤلِّفٍ حَكَماً نابهاً هو في غنى عن إجازته ذلك . والمقابلة الحاسمة داخلاً/خارجاً ، وهي أحد مقومات « العقل » السياسي ، تعمل بمعزل عن الشركاء في عملية الإبلاغ ، وبصورة استثنائية بمعزل عن مذيع البلاغ . ولسوف يكلِّف ألبق الاساتذة نفسَه مهمةَ فتح مضمار للموضوعية أمام المعرفة باذلاً العناية لتركه مفتوحاً (أمام سلسلة لانهائية من معاودات التشكيل المنتظمة وفقاً للانفتاح المبدئي الخاص بكل علم) ، ولن يمنع شيء سامعيه أو قرّاءه من أن يتولّوا عنه إغلاقه وجعله إقطاعتهم . مع احتمال طرد أوّل شاغليها بواسطة الإكرام الواجب لذكراه والمقدَّم له فيها (وفضلاً عن ذلك فإن إقامة التمثال تسهّل تشييد أسوار الحَرم) . وإن حقيقةً معترفاً بها جماعياً كذلك لتنزعُ إلى أن تتحوّل إلى أرض إقليمية . وأن يكون الحكماء ديادبتها ، لأن الأرض الإقليمية غير المحميّة أرض مُجتاحة . والمقال عن أصل التفاوت بين الخُطَب هو : « إن أوّل من تنبّه إلى القول وهو يسيّج نصّاً بـ « هذا لنا » ووجد أناساً من السذاجة بحيث يصدّقونه كان المؤسِّس الحقيقي لمذهب صحة الرأي » .

والعمل العَقَدي ، وهو نتيجة اللاوعي السياسي على أرض الأفكار ، ذو نظامين : دائرة الاختصاص ، والاستبعاد . ففي بداية عصرنا (الذي يشبه ماضيه عدسة مكبِّرة مثبتة فوق الحاضر) لم يكن تنظيم النص الإخباري المسيحي مثلاً يختلف عن عملية إسكان الجماعة المسيحية داخل دوائر مشتركة المركز ، ولا عملية إعداد العقيدة عن عملية تلقين الأسرار المقدّسة (أي تعريف الأسطورة الذي يقدّمه « دوميزيل » ، وهو أنها سرد وصفي ذو علاقة حتميّة بطقسيّة محدّدة) . وبقدر ما يزداد التعريف العَقَدي تقدُّماً تُختصر تراتبية المنضمّين القادرين على الاشتراك في الأسرار المقدّسة . وهكذا نرى

التائبين والأكفياء والممسوسين والمريدين يُطرَدون تباعاً من الكنيسة بعد العِظة ـ حسب الطقوس التي كانت سائدة في القرن الرابع ـ لأن تناول القربان المقدّس يفترض الانخراط الكامل . وعلى هذه الشاكلة تتمّ في حركة مزدوجة من الطرد والضمّ الوظيفةُ التنظيمية في الحقلين المادّي والرمزيّ . وإن تنظيماً لا يعرف كيف يطرد ليجد صعوبة في أن يُدمج إدماجاً حقيقياً .

والقول المأثور ـ إذا لم تعمل في السياسة فسوف تُقَوْلبك السياسة ـ ينطبق كذلك على أشدّ التكوينات المنطقية عُرياً عن السياسة حقّاً في النطاق الذي تكون مدعّوة فيه إلى الانتظام في هيئة . ولا تُفلِت من ذلك بالإجمال سوى الأفكار غير المجسّدة التي لا حول لها ولا طَوْل ولا مستمعين ولا تأثير (باعتبار ذلك موازناً لهذا) . ولسوف يكون صانعو المُدرَك في حقل العلوم الاجتماعية مخطئين في أن يحكموا بأنهم خالصون من مستلزمات التأسيس ـ جبهة ، غربال ، تفويض ، تراتبيّة ـ لأن من ينشيء نظرية يشتغل في السياسة عاجلاً أو آجلاً ، مباشرة أو بالوكالة . وينزع النص الخاص بحقيقة نزعةً سياسية لأنه ينزع لأن يُبلِّغ : فالـ « كلمة » توسعيّة ، وهذا في طبيعتها منذ كان العالم عالماً ، وبعبارة أخرى منذ أن فتح الربّ فمه ليكون الهدى . وليس الكلام الأصلي مستعصياً على الفهم وحسب بل هو ديناميّ ، وليس بلاغاً من دون مُرسَل إليهم بل قوةً مزوّدةً بنتائج . والنبيّ ينشر والمُلهم يزفر والعالِم يعلِّم . ويستحيل على امريء أن يصعد إلى أعلى « طور سينين » من غير أن يكون لزاماً عليه أن ينزل وفي يده لوح الوصايا ، أو أن يتلقّى من غير أن يعطي ، أو أن يُدرِك أمراً من الأمور من غير أن يرغب في تنفيذه . والتجسيد مدوّن في مُدرَك « الكلمة » كما أن التحويل مدوَّن في مُدرَك الرسالة . وكما أن ميزة « الروح القدس » هي ان ينتقل إلى من لا يملكونه فإن ميزة فكرة صحيحة هي ، حتى في الوقت الحاضر ، أن تُبيح نفسها لتُعرَف . (« ما دام الأمر موجوداً فيبغي جيّداً أن يُستفاد منه ») . فالمنظِّر منذور إذن لأن « ينشيء مدرسة » ، ومن ينشيءُ مدرسة يُبْلَ بمحنة انشاء هيئة، مهما تكن مقاييس الضمّ التي يكون قد حفظها . ومعلوم أنه ما من هيئة تبقى من غير هذا الشكل الخاص من أشكال روح الجماعة الذي يُدعى روح استقامة الرأي وهو ضريبة العمل التنظيمي في الوسط المعادي (بوصف « العداء » و« الوسط » مُترادِفيْن من وجهة تاريخية وعضوية) .

ولسوف تتّضح الصعوبة على الصعيد التربوي كما يلي : كيف السبيل إلى ممارسة تربية خاصة بالحرية إذا كانت العلاقة التربوية تستتبع ضمناً عملية خضوع ؟ ومن المؤكّد أن المدرسة المتحرِّرة سوف تُعتِق العقل من الخرافة الدينية ، ولكنْ أيّةُ مدرسة ليست بالمعنى العميق ، دينية ؟ وحين يكونِ التبشير بالفكرة معناه الانضمام إلى من يُطلِقها ، والانضمام معناه الانتماء (على الأقل الى جماعة ما) ؟ لقد كان أجدادنا الجمهوريون يقولون : « إن مدرسة تُفتح هي سجن يُغلق » . وتقول الوقائع اليومية : لا يمكن أن تُفتح مدرسة من مدارس الفكر من غير أن تُغلق . وليتشبَّثِ المعلّق ذو المنظار على مباراة التعادل بين « الأنوار » و« الظلمات » بكرسيّه لكي يرى انعكاس الأدوار (بالطريقة التي كان يرمش بها في عصر « الأنوار » « المستنيران » « ديدرو » و« كاليوسترو » اللذان كانا من أنصار المحفل الثوري اليعقوبي تارة ومن أتباع الفلسفة الإشراقية الإلهية طوراً) . ولكي يرى في كل جولة عودةَ « هذه النقطة التي لا يملك المرء للعودة عنها سوى التدبُّق فيها » ، كما لاحظ بالأمسِ أحد الأساتذة النادرين في هذه المادة ممن عرفوا ماذا كانوا يفعلون ولماذا . « لقد لزِقتُ اكثر مما تلمذتُ » (جاك لاكان. والمرء لا يفكّر وحده . ومعلوم أن الأمر يغدو دَبِقاً حين يغدو مادة للتفكير (من قبل عدّة أشخاص) .

وليُتفضَّل بتذكُّر طامّتين من طامّات التناقض الكبرى الأخرى ، إذا حُكِم بأن مِثالَيْ « أوغست كونت » و« كارل ماركس » طالما استُخدِما .

فأوّل صاحب عقيدة مادية يُحتَمل كثيراً أن تكون مُلحِدة ، أو نزّاعة على الأقل إلى طرد الآلهة من الكون والخوف من الخوارق من القلب البشري ، وهو أبيقور الذي طرد من المخيّلة - « بلا أسلحة ، وبالكلمة وحدها » - صور الوحوش المؤلّهة ، قد أُلِّه هو الآخر بعد موته من قِبَل تلامذته . « لقد كان هذا إلهاً ، أجل إلهاً ، (ميميوسُ) المجيدُ أوّلُ من وجد هذه العقيدة التي نطلق عليها اليوم اسم (الحكمة) . . . » (لوكريس) . فلقد جعلتْ عبادةُ عدوِّ الأيقونات تأسيسَ الزمرة أمراً ممكناً . وينبغي أن يكون لكل سلسلة تاريخية في الواقع عنصر أول لا يمكن أن يكون من طبيعة واحدة هو والعناصر التي تليه (وإلا لانهارت السلسلة برمّتها) . ويُعرَف علم اللاهوت بأنه البحث عن العنصر الأول ، وليس هناك من مجتمع قادر على الدوام من غير عنصر افتتاحي ، حتى وان كان مجتمعُ اصدقاءٍ أولَ عدوّ منطقيّ للاهوت ؟حُفِظ عنه أثَرٌ وثائقي . وإن هذا المِصدَم

ليُحدث انقاطعاً . وبوصفها نقطة الزمن الصفر ، مثل ميلاد المسيح وموت محمد[1] ، فإن الهجمة العقدية كانت تسجِّل أصلَ التقويم المِلّي . « هو أنت أيها الأب مبتدع حقيقة الأشياء » (لوكريس) و« خنازير أبيقور » المشهورون في الواقع بصرامتهم كانوا بالإجمال حيوانات منطقية ، أي متدينين (لا أكثر ولا أقل من الآخرين) في النطاق الذي كان عليهم فيه أن يتجمّعوا ويرصّوا الصفوف ليحموا نظام صدقاتهم المتبادلة من غدرات الزمان بشكل عام ، ومن بربريّات زمانهم بشكل خاص (لقد عايش « لوكريس » احتضار « الجمهورية » الرومانية المريع : إن كلمة « حديقة » التي تعني الفردوس في النصوص الفارسية المزدكية تفترض وجود الجحيم حواليه) .

وهناك حلقة منطقية أحدثُ وجوداً : « حلقة ڤيينا » . وهذا هو الاسم الذي يُطلَق على التجمّع الذي ضمّ عام ١٩٣٠ المناطقة الناصرين لما سيُعرف بالمذهب الوضعي المنطقي ممّن كانوا قد ندبوا أنفسهم لوضع حدّ للماورائية النظرية ، وهو طموح كانوا قد هيّأوا له الوسائل الإدراكية . وتشهد الواقعة بأن الشكل ـ الحلقة فُرِض قسراً على فلسفة أعضائها الذين يبدو أن الإلزامات العَقَدية (او التنظيمية) أمْلت عليهم نوعاً من السلوكات المخالفة بشكل فريد لمفترضاتهم المسبّقة النظرية[2] . إلى درجة أنه يمكن أن يُرى للتوّ في حلقتهم « جمعية سريّة » (پوپير) أو حتى « جنين حزب سياسي » (بارتلي) . وقد اعادهم السعي لجعل المُدرَك العلمي عن العالم يسود العالم ـ وهو الهدف المُعلَن على لسان هؤلاء الفلاسفة ـ أعادهم نوعاً ما إلى نقطة انطلاقهم : نقطة المفاهيم السلطوية والتناظرية عن العالم ، وهي النقطة التي اتفقوا على الانسلاخ عنها . وكان كل شيء ماثلاً : نظام التكليف وأجهزة الكفاح و« مبدأ التحقُّق » المحوَّل إلى صيحة تحالف . وفي الجوار المباشر كان القدّيسان الشفيعان (« راسيل » و« فريج ») ؛ وبعيداً الفجوةُ الحامية بوصفها نقصاً يجب سدّه (ليبنتز) ، وبين الاثنين الزعيم الوسيط (شليك) ؛ ومن البداية الحماية التي يبذلها الأب لأبنائه وهي رمز النَسَب المتمثّل في تقديم الاسم (« جمعية أرنست ماش ») . وفي التنظيم العملي لمدرسة الفكر هذه

---

(١) هكذا في الأصل بدلاً من هجرة النبي التي كانت بداية التقويم الاسلامي (المترجم)

(٢) انظر بصدد هذا التناقض دومينيك لوكور ، « النظام والألعاب ، المذهب الوضعي المنطقي مدار البحث » (غراسيه ، ١٩٨١) .

سخرت المدرسة من الفكر طوال المدة التي عاشتها .

وبالمقابل فإن أحداً لن يأخذ على مؤسِّس « المدرسة الفرويدية » أنه لم يضع نظريته قيد الممارسة . فـ « طغيان » الحكيم ينتهك اكثر القواعد بدائية في الديمقراطية الفكرية (أفضل جميع الأنظمة المستحيلة) . وما كان ينبغي لمدرسة باريس الفرويدية ، وهي جمعية تأسَّست بشكل شرعي ، أن تكون ما هي عليه : « شيعة تديرها سلطة بالية » . وتكشف هذه الملاحظة « الاستبدادية الجوهر » عن « جهل مريع بالأمور القانونية » . وقد كتب رجل شريف يصلُح قانونُ عام ١٩٠١ في نظره لأن يكون قانوناً للقلب يقول : « لن يكون في مكنة أي شخص متعلّق بالديمقراطية أن يقبل بأن يضع إنسان نفسه فوق القوانين باسم المهمّة التي ينسبها إلى نفسه ، وفي النهاية باسم تفوّقه على البشر »[1] . ولا ينبغي احتمال قانون الجاذبية الذي لا يُحتَمل . . . ومع ذلك فإن غرور الطاغية يتمتّع بالشرعية ـ في خطابه بالذات . ومن كان قد جعل من السلطان التأسيسي للنقص في لاوعي الفرد مسلَّمة لا يكون قد اغتصب شيئاً إذا لوّح بضرورته المطلقة على حسابنا . وقد نشر مسوخ «المدرسة» الفرويدية بعد أن تخفّفوا من اللغو والباروكية الظرفيّنْ درساً في الأشياء تحت أبصار أساتذة العلوم السياسية المتظاهرين بالغفلة . ولم يُخادع « لاكان » اللاوعيَ السياسيَ عندما جعل من تهرّباته الخاصة مبدأ تأسيسياً ومن العجز الطوعي مُرتكَزاً للجماعة . ولا يعني هذا أنه جدّد ، على الرغم من أنه فعل (« وإذن ينبغي جيّداً أن آتي بجديد ») . ولا يُعلم أنه كان هناك يوماً أكثر من طريقة لبناء تعدّدية لا شكل لها . ولكنّه وجد الشجاعة الفكرية للاضطلاع علناً بمنصب واضع « القانون » بكلّ ما فيه من بشاعة : « إذا كنتم تريدون الانتماء فعليكم أوّلاً بالتبعية . ولسوف يكون الاتحاد ، ولكن بفعلِ بَيَاني وحده . هذا البيان الذي ليس مؤكداً على كل حال . فأنا نفسي موجود خارجاً » . وأكثر ما يمكن فعله هو التأسّف على أن الحكيم ما زال لا يملك أداة سياسية ، عنينا نقصاً جدّياً ومحتوماً . فالمعلّم الجيّد هو المعلم الميّت . والذي يعترف به ويعلنه بنفسه في نهاية قراره بالحلّ : « إذا حدث أن مضيت فقولوا لأجل أن أكون أخيراً شخصاً « آخر » . وإن هناك لعظمة في إرادة التعليم بعد الموت . وحذراً ايضاً في

---

(١) فرانسوا جورج ، « للبيع : أنبوبة موقد مستعملة » (« الأزمنة الحديثة » ، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٠) .

استباق الأجل : إن التعريف قَبْلاً بما يعنيه الموت خيرٌ من تعريض الآخرين لاكتشاف ذلك من بَعْد . ومن أن يصابوا بالخيبة .

وعندما لا تكون الأمور على ما كان يجب أن تكون ، وحين تسخر الوقائع من المبادىء فإن كل شيء يدعو إلى الرهان على أن المبادىء لم تكن هي المبادىء الجيّدة . والجمعية الفكرية هي ـ من حيث المبدأ ـ طائفة انتقائية تكوّنت بفضل إرادة انخراط حرّة لدى أعضاء مختارين ، شأنها في ذلك شأن الحزب السياسي الذي كانت جنينَه التاريخيَ على كل حال . بيد أن الالتزام الروحي مع المعلِّم ، أو الفكريّ مع الأستاذ ، ينبغي أن يُواجِه موجباته التي أولها الدوام . فليَبْقَ «المريدُ» بعد موت «القطب»، ولتَسْتَطِل البطانةُ فتغدو شيعةً .

إن كل طائفة والحالة هذه تفترض لتدوم الى الأبد بنية كنسية . والانتقال من الرجراج الى المستقرّ ، من الهشّ الى الدائم ، يتطلّب تحديد الرسالة في عقيدة ، وتثبيتَ الزمنِ في مجموعة من الطقوس . ولسوف يضمن الإعدادُ العَقَدي دوامَ الرسالة ، ويشخِّص العملُ الطقسيُّ الماضيَ في الحاضر . وهذه العملية المزدوجة تجعل الوسيط في مأمن من الانحراف وتكفل استقرار الأعضاء الذين يتلقّون الوساطة . وهكذا تبقى الرسالة بعد موت الرسول والمؤسَّسة بعد موت المؤسِّس ؛ ولكن على حساب انتقال قدسية الشخص المنشيء إلى مُنْشَاته . «أنت بطرس وأنت فوق هذا الحجر»: باستطاعتي إذن أن أصعد مجدّداً إلى السماء فمُنْشَاةُ يسوع قائمةٌ . (الحزب خالد) : بوسعي إذن أن أموت غداً فمُنْشَاةُ لينين قائمةٌ . والاستمرارية تُشترى بأبهظ الأثمان ـ فها هي ذي المؤسَّسة وحدها مالكة الأسرار المقدسة . والخلاص على ذلك مؤمَّن ولكن ليس هناك سوى منفذ واحد لبلوغه ، « المدرسة الكلّية » ، « الكنيسة الكلّية » (الكاثوليكية) ، « الحزب الكلّي » . « أيها المبدأ الثاني لقد قهرتُك ـ ولكن في أي حال تركتني ! » .

والعقيدة (حتى وإن كانت « علمية ») منظِّم للهويّة وضابط لذبذبات الصدف والاحتمالات . فهي محافِظةٌ إذن بطبيعتها ووظيفتها . وهي بحدّ ذاتها الجهاز الذي خلقته وظيفة المحافَظة الاجتماعية . (هناك ـ ومن الممكن أن يكون هناك ـ تأسيس إيديولوجي لتخريب حقيقي بشكل عمليّة تأسيسيّة تاريخية لثورة معيّنة . وليس هناك ـ

ولا من الممكن ان يكون هناك ـ إيديولوجية ثورية لأنه ليس بوسع المرء أن يريد لنفسه أن يكون مدمِّراً وخالداً في آن : ينبغي الاختيار) . فإما أن تفيد عبارة « ايديولوجية ثورية » لا معنىً منطقياً وإما أن تعبِّر عن سكّين بلا نصل . ولا يمكن في الحالة الأولى إلا أن تنفع في خلق مغفّلين ؛ وفي الحالة الثانية في خلق « دول » . (وليس الخيار هنا إلـزامياً : في وسع المرء أن يكون حسن الطويّة وأن يمسك بالطرف الصالح) .

وإذ كان الانحراف في الخطّ الذي ما إن يُرسَم حتى يكون قد توجّه نحو الأسفل فإنه ينبغي تقوية خطّ الرسم منذ البدء : ضربة قهرية وقائية من قِبَل « الرأي المستقيم » . فصّحة الرأي هي جبيرة الفتور الثقافي . (ليس هناك إذن فترتان متتاليتان ، إستقامة أوّلاً ثم تقويم . فوسائل التقويم تُقدَّم في الوقت الذي يُقدَّم فيه الخطّ المستقيم) . والتفتّت يحدِّد سلفاً شكل الإعلام المنذور لتأخيره . ويحدث تسرّب فيُعمد إلى السدّ : مُنشأة ـ سياج . وهناك نذير بالخراب ، وعليه فإن الصنع معناه مقدَّماً إعادة الصنع : تشييد ـ إصلاح ، بناء ـ ترميم . ولسوف يخونونني ، فلأسمِّ أنا : وريثي المحتمل الذي سيسمّي بدوره النَقَلة المُجازين . ولنفترض أني أنا المؤلِّف (أو المؤسِّس) اكتسبت السلطة ، أي الحظّ النادر بالقدرة على « زيادة » كميّة الإعلام الموضوع للتداول في أرجاء العالم وإنقاص قدر مماثل من كمية الفتور الحراري ، فلسوف أموت وأعود إلى الدنيا من جديد : من ذا الذي سيحميني من عمليات اغتصاب اللقب وتبديد الإرث ؟ فها هي ذي إذن قواعد للتأهيل واختيار الزميل . والواقع أن الأمر جميعاً ليس في توريث عقيدة صحيحة ، بل يجب فوق ذلك ان يتمكّن ورثتنا من اكتشاف الحكماء المزيّفين الذين سيتكاثرون غداً . فليُجهَد منذ الآن في الحلّ والطرد : « وإلا وقع الاسم المختصر من حروف الكلمات الأولى الذي أخذتموه عني في أيدي مزيِّفين مؤكّدين » (لاكان) . فالمدرسة ينشئها معلِّم « ينبغي » أن يخلد تعليمه عبر الأجيال . ومن هنا « نظام » الترشيح انطلاقاً من المعلِّم الأوّل (« لقد كان إلهاً هذا الـ « ميميوس ») وتوالي « النَقَلة » على رأس المدرسة ـ الطائفة ـ الحزب ـ الدولة . مثلما اختار أفلاطون ابنَ أخيه « سيوزيپ » لإدارة الأكاديمية » من بعده (ولسوف يختار هذا « زينوقراط » الذي سيخلفه « پوليمون » ، الخ . . .) ولقد اختار « لاكان » نسيبه « ميلر » (الذي اختار بدوره ، الخ . . .) مثلما اختار « ماركس » « أنغلز » منفِّذاً لوصيته فاختار خلفاً له

« كاوتسكي » أمينَ سرّه الخاصّ المكرَّس على هذا « بابا الاشتراكية » ، وسوف يقود بهذا اللقب « المعركة الناجعة » في وجه المذهب التعديلي القائل به « برانشتاين » ، وذلك حتى يوم خلعِه بوصفه « مارقاً » (من الكلمة الإيطالية التي تفيد المعنى نفسه) على يد لينين . الذي قدَّم على الخلافة الدليل العكسي ، ولم يدع له المرض وقتاً لتعيين أفضل تلميذ من تلامذته ولا للانتخاب من بين ورثته ـ الأمر الذي قُدِّر معه لشعبه أن يرث رجلاً ما هو « ستالين متمِّم ماركس وأنغلز ، وشريك لينين ومتمِّمه » . وأسوأ التتمّات هي التي تحدث من وراء ظهر المتمِّمين . ولو كان بالإمكان إيجاد خُلُقية تاريخية فلربما وجب ان يُكتَب على الشكل التالي : إختر من وريثين ادناهما شأناً . لأنه لا بدّ من أن يكون هناك إرث ، شئتم أم أبيتم يا معلِّمينا المبجَّلين .

٤ـ الوظيفة الجنائزية

التضحية معناها الحرفي جعل الشيء مقدَّساً . وهذا يشمل الإماتة بوصفها أول الحاجات الحيوية للجماعة .

ويمكن ترجمة العبارة : « إن الزمر تمتلىء بفراغ » بـ : « مُتْ ، والباقي علينا » . وبالانتقال من الميكانيكي إلى السياسي فإن شعار « أرخميدس » ليس : « أعطوني نقطة ارتكاز فأرفعَ العالم » ، بل « أعطوني ميّتاً فأخلقَ لكم جمعية » ـ بدءاً ، وإنها لبداية حسنة ، بجمعية أصدقاء الفقيد . وليس ذلك لأن صورة الرافعة أحسن الصور انطباقاً على جماعة دفن الموتى الخاصّة بالتنظيم . فلسوف يرسم الموت الصالح بالحري محور الإنسان الذي ستتحوّل حوله الكتلة السائلة التي لا شك لها إلى جسم صلب. ويموت المسيح فيولد في اليوم التالي الإيمانُ بالبعث ـ والملّةُ المسيحية[1] . ويموت لينين فتولد في اليوم التالي اللينينيةُ ، والحزبُ ـ العائلة[2]

---

(١) انظر الفريد لوازي ، « مولد المسيحية » (باريس ، ١٩٣٣) (الفصلان الثاني والثالث ، « إنجيل يسوع » و« يسوع المسيح ») .

(٢) « إن لينين يحيا في نفس كل عضو من أعضاء حزبنا . وكل عضو من أعضاء حزبنا جزء من لينين . وكل عائلتنا الشيوعية تجسيد جماعي للينين » (الأزفستيا ، ٢٤ كانون الثاني/يناير ١٩٢٤) من شواهد « لينين وتروتسكي وستالين » (كيوسك) ، ص ١٤٨ .

وإنها لعبارةُ سعدٍ هذه القائلة بـ « ارتفاع الجسد » . فالموت عامل تنظيم بفضل مَلَكات الارتفاع الخاصّة به . إنه يرفع عنصراً من مجموع منظّمٍ ، قابلٍ لأن يُحال عليه ، وبالتالي « قائم بوظيفته » . وسواء ألّه ضحيته أو جعل منها بطلاً أو قدّيساً فإنه يضفي عليها في جميع الأحوال قيمة . ويحتوي كل موت على فضيلة تمجيدية ، ويعمل بوصفه طرحاً مُستبعَداً. فالظرف « apo »[1] يجمع بين معنيي الفصل أو الإبعاد ، والإنهاء أو العودة . وإذ كانت الجثة نقطةَ ارتكاز ومركزَ تجمعٍ ومحورَ محيط الدائرة فإنها تؤمّن الانضمام المادي بين السياسي والصوفي بإحداث الإحاطة والتسامي في آن ، وكل منهما بواسطة الآخر. وإن فجوة تُحدَث في مجموعٍ لتسمح بإنشاء مجموع ثانوي. وقليلاً ما يهمّ أن يكون الموت طبيعياً أو لا يكون ، شرط أن يستند كل شيء إلى فاعل غائب . وينظّم الناس أنفسهم كيلا يتقاتلوا ، ولكن يجب قتل واحد على الأقل لتنظيم الآخرين . وإذ كان عدم التكامل يجمع بين الإغلاق والفغر فإن القتل الأسطوري يؤمّن عدم قابلية فضاء مرسوم حديثاً للانتهاك . ومن بين جميع التفسيرات التي أتاحتها أسطورة أصول روما ، بدءاً بأوساط الرومانيين أنفسهم ، فإن الأسطورة التي رواها « بروبرس » هي ولا ريب أصحّها : « ما إن دعّمت الأسوار بموت « ريموس » . . . » إنه الورع المدنيّ والعائلي ، وإنه قتل الآباء وقتل الأبناء . ويسهل اليوم أن نفهم كيف أن روح العائلة والقتلَ داخل العائلة ، وهما أبعد ما يكونان عن التناقض ، يتكاملان . وقد أعادت الأنثروبولوجيا الحديثة إلى متحف النظريّات مقتل الأب على يد الابن الحسود في العشيرة البدائية . ولكي يكون « فرويد » قد اعتقد أنه مضطر لإعطاء محتوى تجريبي لشكل منطقي ، كما لو أن الأمر يقتضي رواية تاريخية بملامح صراع شهوي لتأكيد ثابتة فاعلة في حياة الجماعة ، فلا بد أن يكون قد أخطأ في الطريقة أكثر مما أخطأ في المضمون . وها هوذا العلم الحديث الباحث في الأمور التي لم يعترف بها علم النفس يدلّ على وجه التقريب سيناريو الميثولوجيات الخُلُقي (« ريموس » مُذنباً و« رومولوس » ساخطاً ، الخ . . .) بهدف إضفاء وجه إنساني على القانون اللاإنساني الذي بموجبه تستلزم علاقةُ تبادلٍ عند محور السينات علاقةَ نظامٍ عند نقطة الإحداث . أو تتطلّب أية أخوّة على

---

(١) وهو صدر كلمتي « apothéose » وتعني تمجيد الموتى وكأنهم آلهة أو ابطال ، و «apothese» بمعنى « طرح مُستبعَد » . (المترجم) .

الأرض ، في لجنة صغرى كما في لجنة كبرى ، عبارةَ « أبانا الـذي في السموات » ـ مع الاتفاق على أن أخاً يُرسَل « للقاء الأجداد » سوف يقوم دائماً بالمهمة .

ويفسر عجز الزمرة عن إنشا نفسها بنفسهـا سلطانَ الموت التنـظيمي ، أساسَ لا وعيِ الزمرة وأصلَ تاريخها الماثلَ بغاية الصراحة في مختلف نصوص التأسيس. وهكذا يقوم النوعان الأسطوريان، «التضحية بالبطل» و« الموت المثالي»، مقام الغلاف للنواة العقلانية نفسها . وشهادة الميلاد في تذاكر هويّات التنظيمات المستقرّة هي شهادة وفاة . فلمن يُقرَع ناقوس معلِّم المدرس؟ لمجد سامعيه، ومهدُ الزمرة ملطّخٌ ببقعٍ من الدم . وعلى هذا النحو سيكون « الضمان ـ الموت » الخاصُّ بالتجمعّات المتماسكة التاريخية . وليس أفضل من الموت لتأمين الغيريّة ضامنة التنظيماتية ، ومن يقتل آخـر (أو نفسه) فإنه يأتي على الأقل بحقيقة : هذا الشخص شخص آخر بالتأكيد . فلتتمّ إذن دحرجة رأسٍ ما لمنع الاندفاعة الجماعية من التراخي . وليكن للـ « كونكورد »[1] ساحة ، فقد قُصِل فيها رأس أبي الأمّة .

لقد غدت إوالية التكفير موضع اشتراك بين قـرارات الاتهام السيـاسية وعمليـات المؤاسـاة الإنجيليـة المـوسمية (ولي عهـد القيصـر المضحّى بـه وأضحيـة الحَمَـل في الفصح) . ويقال لنا إن كبش الفداء يُبعِد العنف الماثـل أو الكامن في الـزمرة ، وأنـه ينبغي أن يُـرى في التضحية الشعـائريـة نـوع من مضخّـة تضـخّ الضجيـج ، وشـافط لـ « الشرّ » . وتبعاً لهذا المفهوم المهدّيء جداً فإن المسيحية تكـون قد أتـاحت ، أو أنها ستتيح ، للشعب المسيحي أن يقتصـد في العنف. نظراً لأن الرب الآب إرسل الينا مـرة واحدة وأخيرة ابنه في صورة مكفِّر جماعي . وإذا كان ينبغي لهذا الطرح أن يدفـع ثمن مصداقيته النظرية بإزاء شعوذة تاريخية (لأنه لا يُعلَم ما إذا كانت الديانة المسيحية يومـاً أكثر مسالمة أو أقل « استبداداً » من منافساتها ، على الأقل في ألف السـنة الأخيرة) فذلك بلا شك لأنها توقّفت في منتصف الطريق المؤدية إلى مفهوم الإغلاق، بالانعطاف المبكِّر

(١) تعني كلمة « كونكورد » الفرنسـية السلام او الوئام الناتج عن الاتفاق بين أعضاء زمرة ما . وقد استخدم الكاتب الحادثة التاريخية في الساحة الشهيرة لدعم فكرته السابقة . (المترجم) .

نحو راحة روحانية عرقية المركز ـ الاعتراف الرسولي والروماني في ذلك الحين . وليس العنف في القدسي ، وإنما القدسيّ هو القائم في التنظيم كواقعة عنف متجدّدة إلى ما لا نهاية . ولا تحمل التضحية الشعائرية « الحلَّ » لأنها تبدو وكأنها التزام ثانوي بعملٍ مشكليّ ليس له بداية ولا نهاية . و« المجموع » القديم لا يُقسَّم ، وكل شيء ـ « الرهبة » و« الأخذ بالألباب » و«الجلال» ـ يُعطى أو يُحرَم معاً . وإنه لمريح أن يُحصَل على المجد الأعظم من جهة ، وعلى الارتعاش من الرهبة من جهة ثانية ، مع القدرة على تقبّل الحسنات ورفض الهلع الديني . ومعلوم أن ما يُشعِر بالخوف المقدّس هو نفسه الذي يبني حقّاً أسمى : « رسم الحدود » . وإنه لممتع حقاً أن يحصل المرء على الدين خِلواً من العنف . ولكن ليس في وسع « العقاب » مع الأسف أن يزيل اللبس الأولي والمكوِّن لـ « القدسيّ » ، اللبس القائل باللعين والمجيد ، بالمرَيع والجليل . فحيثما يقوم أكثر الأشياء جدارة بالتبجيل يقوم كذلك أكثرها إثارة للروع . والذي يُفزِع اكثر ما يُفزِع والحالة هذه ليس الدم المسفوك بل الخطّ المرسوم . إذ في الإمكان دفع دَيْن الدم وطيُّ الصفحة ؛ ولكن ليس في الإمكان التخلّص جماعياً من واجب الاعتقاد من غير إصابة بالانهيار كهيئة . فالحدود وحمايتها كتبت علينا صكَّ دَيْن بلا أجل ونحن نسدّد مدى الحياة . وهذا العجز عن الوفاء المكوِّن للمجتمعات القائمة ، وهو مبدأ « الموجب السياسي»، يُسكِن العنف في الدين ، أو ـ تَرجِم ـ البربرية في الثقافة (مفهومةً على أنها مجموعة الوسائل اللازمة للاحتفاظ بهويّة جماعية مستقرّة) .

والموت يحوّل الزمان إلى مكان ، ويحوّل سيرةً إلى دراسةٍ مسحيةٍ لحركات وكلمات تشكِّل استخراجاتها ذكرياتنا . وحين يودّعنا شخص إلى الأبد فإن ذاكرتنا تذرع أخيراً كتلة بشرية متينة واضحة السطوح ـ متفوقة في هذا المجال على ما هو بشري . فالبشر الوحيدون الذين يمكن الإحاطة بهم هم الأعزاء الذين فقدناهم ؛ ويكفي للانتقال من الذكرى إلى التعبُّد أن يُنتقَل إلى دخيلة الفقيد ويُقام فيها إقامة دائمة . وأما من التعبُّد إلى الدين فيتمّ الأمر بإقفال الأبواب ، من داخل . ولا يمكن الانصهار حقاً بين الأحياء إلا داخل ألواح أربعة . ووضع فلان في نعش يُحيله سلفاً إلى محظور . فالإزلاج بالموت يعني تقديساً آلياً . وفي عالم من التيارات الهوائية لا تنفكّ فيه الأبواب تصطفق تبدو حفرة الأموات أكثر من مرغوب فيها : شهيّة . فنحن مستعصون على التعريف ، وهم

مميَّزون . وإذ كانـوا قابلين للعـطب فإنهم لا يُمسُّـون ؛ ومشقَّقين فـإنهم مختوم عليهم . وحين يكونون بشراً منذورين للفناء فإن الختم ليس وارداً . وعندما نكون أمام واحد من أبناء جلدتنا واقفٍ على قدميه ـ وهي ظاهرة تماسك باهتة هشّة طارئة ـ لا نعلم أبداً مع من نتعامل حقاً ولا الموقف الذي يجب اتخاذه . وإلى أي مدى نلتزم ، وما هي الضمانة ؟ ومعلوم أن كل جسم جماعية بحاجة عضوياً إلى « ضامن » . فلا يمكن الاعتماد إذن إلا على الأموات ، قِيمِنا الوحيدة الأكيدة . والإنسان بصورة عامّة يبحث عن القيمة ، والإنسان السياسي يبحث عن الأمان . فلتعجبوا بعد ذلك من أن « يحكم الأموات الأحياء » . والانحراف الجنائزي في المجتمعات التاريخية (وهو غريزة ثابتة بتعابير متنوعة) يُترجِم بشكل مفارق غريزةَ حفظ الروعي . فنحن نحترم الأموات لأننا نرغب في العيش معاً . ناعمي البال .

إن مـوت صديق يسجِّـل في وعينا ووجـودنا الشخصيـين زمن حجر أسـود : يـوم مشؤوم . وفي لاوعي الزمرة يشير فَقْدُ عضـو من أعضائهـا إلى حدث احتفالـي فخم : حجر أبيض على طول الطريق ـ نُصُب ، مَعْلَم ، صلاة لراحة الموتى . وليس في الحدث الجنائزي داخل الجسم الجماعي شيء مفجـع . ولا يقتصر الأمـر ، الماديّ إن لم نقـل الدنيوي ، على أن المقبرة تحوّلت اليوم في الوسط المديني إلى آخر مكان للّقـاء يَسُرُّ كـل إنسان أن يلتقي فيه بأولئك الذين « غابوا عن بصره » (« لقد كان الجميع هناك ، حتى إنني التقيت بفـلان ») . وتلحم واقعةُ المـوت قـطعَ الجسم الجمـاعي المهشّمـة . وإن الشعور بالكمال الذي يُبديه حشد المواكب الجنائزية ويمكن أن يتدرّج ، حسب الوجوه والظروف ، من التشجيع إلى التهلّل ، أو من التكتّم إلى الإسرار ، ليقدِّم مشهداً هو من الأخذ المستمرّ بمجامع القلوب بحيث لا يُحتاج معه إلى التفتيش عن السبب في طبقات أعمق . وليس نادراً أن تعكس « الوجوه المشيِّعة » حمية وحيوية ونشاطاً لا مثيل لها في حياة المشاركين اليومية . ومآتم الشخصيات تبلور لهنيهة الوحدةَ الطافية في أكثر الزمر قرباً ، متيحةً أمامها الفرصة لإثبات نفسها موحَّدة في المنظور الحي ، وللتحابّ مادياً عبر صورة الذي يُشيَّع إلى مثواه الأخير . وها هي ذي الزمرة في عيد لأنها أصبحت أخيراً موجودة ، والمشهد الذي تظهر به (قدّاس ، منصّة ، نعش مرفوع فوق علوة ، تأبين ، الخ . .) يصل بنرجسية الـ « نحن » إلى أقصى مداها . ولقد قيل إن فرنسا طالما

ابدعت في فن الاحتفال الجنائزي ، وطنياً كان أو لا : وذلك بلا ريب لأن السياسة تجري (أو كانت تجري) في عروق هذا البلد . وإن « مأتماً مهيباً » لهو انتصار مخجل[1] .

وليس من قبيل الصدفة أن تكون مآتم رؤساء الدول الكبار آخر ما يُقدَّم على مسرح السياسة الدولية من مهرجانات أفلا يُرى خلف كل جثمان جامعٍ موحِّدٍ ألدُّ الأعداء يتصافحون ويرصّون الصفوف للتعزية ؟ وما يوحِّد بين أكثر الزعماء العاملين تباعداً وأشدهم تعارضاً يبدو في مدى احتفالٍ ما أقوى ما يفرّقهم ؛ وما يوحِّد بينهم هو أن هؤلاء وأولئك يجهدون في مصارعة الموت ، وأن هذا الصراع هو في النهاية على قدر من التفاهة بحيث تُثير جهرةُ بناة الإمبراطوريات وغيرهم من حماة النظام نوعاً من الشفقة والرثاء . وتنفرج هذه الفواصل بين المشاهد على اللاوعي السياسي بطريقة عجيبة ومؤثرة معاً . وتقدِّم هذه الاحتفالات الجنائزية خدمة جُلّى للـ « جماعة الدولية » ، خدمة الظهور إلى الوجود لبرهة (بشكل أكثر جدّية بكثير مما يجري داخل جمعية عامّة في الأممِ المتحدة) ، الأمر الذي يتيح « نشاطاً دبلوماسياً مكثّفاً » (عمليات تقارب غير منتظرة ، مصالحات مفاجئة ، مفاوضات مستعجلة ، الخ . . .) . نهرو ، تشرشل ، كيندي ، ديغول ، أوهيرا ، الخ . . . : ما إن يهبط النبأ السارّ على مشاهدي التلفزيون حتى تسارع « أكبر الشخصيات في العالم أجمع » إلى الاعلام مع عودة « التلكس » بأنه بالإمكان الاعتماد عليها .

والموت يعيد الحياة بواسطة تجمّعات الأحياء . وقد لاحظ «آلييو كاربانتييه » فيما مضى : « لا شيء يلزب أكثر من المَثَل الأعلى الثوري » . وإنها لملاحظة لا سبيل إلى إنكارها ، وإنها لتخلق بعض الصعوبة . فالوعي السياسي للثوري الفرد يستبعد مبدئياً أن يجعل من موته ، ومن موت رفاقه ، أي مَثَل أعلى . وأما لا وعي الجماعة الثورية فيفترض ان الثوري المثالي هو الثوري الميت .

---

(١) إننا على ثقة من أن احداً ممن مشوا في هذه السنوات الأخيرة خلف عربة الموتى التي حملت نعش « پيير أوفرنيه » و« پيير غولدمان » و« جان پول سارتر » وكثير غيرهم لن يُقلِع بالاحتجاج على هذا . ولأن يكون جُزَيْء بمثل خفّة أهل الفكر في اليسار واليسار المتطرف استطاع أن يجد في هذه الأحداث الأليمة أوقات تاريخه المشرقة وأكثر مراحله حفولاً وكثافة فإنّ ذلك سوف يُظهر لكل ذي عينين من المُنكرين أهمية الموت السياسية .

وليس موت البدن سوى موادّ خام يعود الى الزمرة أمر إعدادها أداة للانتاج السياسي . والموت مبدئياً قوة للتنظيم ، ولكن هناك قوى غير مُستخدَمة ، كما ان هناك ميتات تضيع . وليس في وسع مجتمع أن يترك أمواته يموتون من غير أن يفضي به الأمر الى الفوضى ، وفي النهاية إلى الضياع ؛ ولكن البعث لا يتم من تلقاء ذاته . وليس الانتقال من الإعلام الكامن إلى الإعلام الظاهر، أي إلى فعالية الموت السياسية ، فورياً ولا آلياً : إنه مسار . ولو أننا « أعطينا » التنظيم - لنذكّر بذلك مرة أخرى - هديةً من الطبيعة أو من الله عزّ وجل، لما كان للسياسة من غرض ولا للدين من وظيفة . واللاوعي الفردي يعدِّل بعد فوات الأوان التجارب الماضية ، وهذا التعديل هو الذي يُضفي عليها معنى وفعالية . وإذا كان العمل النفساني يتمّ على آثار الذاكرة والرواسب النهارية والمحرّضات الحسية فإن إعداد النقص هدفٌ لـ « عمل سياسي » يلي الموت بحيث يكون التقديس بطبيعته منسحباً على الماضي . فالتنظيمات هي على شاكلة التكريسات الكاثوليكية : قضايا مدروسة بعد موت أصحابها . ولكن العمل السياسي يجري على عكس العمل النفساني . فلدى الفرد يتمثّل عمل الحِداد في « قتل الميت » (لاغاش) . وفي الزمرة يتمثّل الفقد في إعادة إحيائه . ففي المسار الأول يجهد الشخص في أن يقطع رباطه بما كان موضع ارتباطه (« المشبوب ») : وفي الثاني يجهد (الـ « نحن ») في أن يرتبط مجدّداً بالشيء الذي كان قد انفصل عنه « انفصالاً خفيفاً » . فالفرد يسير نحو النسيان والزمرة نحو الندم . وبالتماهي مع الشيء المفقود يسقط الأنا النفساني في الكآبة ، وأما الـ « نحن » السياسي فيسقط في التمجيد . وما يُعتبَر مَرَضياً في الزمرة هو طبيعي لدى الفرد ، والعكس بالعكس . فهنا يتمّ العزاء بالملء وهناك يتم التماسك بتجديد التفريغ (عيد ميلاد ، حجّ ، تفسير ديني ، حفلة تذكارية عامة ، الخ . .) ويهدف عمل الفَقْد الطويل داخل الجماعات إلى توطيد الخسارة النازلة بصنع « إرث روحي » بعد الموت ، أو حتى « وصيّة سياسية » .

ولو كان يلزم برهان إضافي على قدرات النقص الاعلامية لبُحث عنه في الترادف القائم بين الوصيّة والتحالف . فمع كل وصيّة جديدة يقوم « تحالف » جديد . والكلمة تترجِم الكلمة اليونانية التي تعني « أوّلاً » الاستعداد والانتظام، « ثم » العهد والحلف ،

و « أخيراً » الوصيّة أو العهد المعقودين بين الله والبشر . وليس في الأمر مراكمة معانٍ بل توسّع فيها ـ ومادّة المعجم تُدرِج خلف التعريفات المتتالية سلسلة من الحركات التلقائية . ادفنوا فتأتي الصلاة من تلقائها ؛ ومع الخطاب التأبيني يتأتّى تخفيف حدّة الخلافات . وإذ كان ذيل العربة التي تحمل النعش يتخذّ شكل الموكب فإن خط سير المنظّم يخفّف من التدافع ويثير انتظاماً أفضل . وكذلك فإننا بتغيير درجة الملاحظة إلى أعلى وحدة زمنية نرى الاحتفال التذكاري يُنجب تقليداً مكتوباً وقاعدة خلافة ثم شرعيةً سلاليةً لنَقَلة مُجازين .

وإن السلسلة الأسطورية الخاصّة بخرافات ما بعد الموت لتقلب بالطبع التسلسل الزمني الخاص بعملية التنظيم . فتشخيص الوعي الجماعي يضع في البداية ما يضعه إنجاز اللاوعي الجماعي في النهاية . والتشخيص الرسمي يطرح المؤسِّس عنصراً أول نهائياً وغير ثابت ؛ وهذا يُطلِق بلاغاً ، والبلاغ يثير تكوين زمرة تكلَّف فكَّ رموزه . فكما أن الروّاد في تاريخ العلوم هم في الواقع الذين لا يُعرف إلا فيما بعد أنهم جاءوا قبلاً فإن المؤسِّسين في تاريخ الهيئات الجماعية لا يُطرَحون بوصفهم كذلك إلا في الوقت الذي لا تعود فيه المؤسَّسة تملك ما تخاف عليه . وبهذا المعنى فإن التنفيذ يسبق الإرادات الأخيرة التي تنكشف في عملية تمامها . والعمل الخاص بالحِداد عمل يختص به موثِّق العقود : إنه يتمثّل في تحرير وثائق مزوَّرة مضفياً عليها بعد فوات الوقت قيمة القانون القدسيّ . وإذ لم يكن الموجب والتفويض سوى شيء واحد فإن أي شخص يريد أن يجعل الناس يطيعونه (أو يُصغون لما يقول ، والكلمة هي هي ، والأمر هو نصف الأمر) عليه أن يتقدّم بوصفه منفِّذ وصية المؤسِّس (مؤسِّس « الكنيسة » أو « الحزب » أو « الجمهورية » ، الخامسة مثلاً ، الخ . . .) . وإذ كانت عمليات الخلافة ـ الرسولية أو السياسية ـ تحدُث في معظم الأحيان بالمصادفة ، « من غير وصيّة » ، فإن الورثة يجعلون مما يقدرون عليه وصيّة . فمن المعلوم أن الموصي الآرامي الذي ينظِّم الكتابُ المقدَّس باسمه حياةَ قسم كبير من البشر وموتهم منذ عشرين قرناً لم يكتب شيئاً أبداً (إلا مرة واحدة على الرمل) . و « العهد الجديد » (سبعة وعشرون كتاباً باليونانية) هو رجع صدى : إنه تدوين على مدى سبعين سنة لما روي بعد الموت أنه قيل . ويغيب « المسيح » في الرسالة الإلهية التي تغيب في الرجع الانجيلي : وهذا الشلّال من الصور

المجازية هو الذي يصنع بالضبط سلطان النص المدوَّن بأيدي الكَتَبة .

وزمن الجماعة متخلّف عن ذاته ـ وهذا ما يجعل المؤسَّسة واعضاءها غير مستقرّين ومدينين إلى ما لا نهاية للمؤسِّس . والتباعد في الزمن بين سبب التنظيم ونتيجته يسقط داخل الروزنامة الخاصة بكل حضارة في الموضع المؤخَّر على قدر الإمكان . وإن كان ارتجاعياً على الدوام بالنسبة إلى النقاط الثابتة التي تشكّل النقطة الصفر للتأريخات . وإذا كان التاريخ الهجري لم يتأخر كثيراً (السادس عشر من تموز عام ٦٢٢ من تأريخنا) فبسبب نجاح محمد الباهر . وأما العصر المسيحي فقد بدأ على وجه التقريب بعد خمسة قرون من بدايته لأن « دنيس الأصغر » الذي مات في روما عام ٥٤٠ هو الذي حدد تاريخ ميلاد المسيح (في اليوم الثامن بعد غرّه شهر كانون الثاني / يناير من عام ٧٥٣ من التأريخ الروماني) . زد على ذلك أن هذا الحساب يسجِّل بداية نظرية محضة . (لم يصبح التأريخ المسيحي حقيقة تاريخية في العالم المسيحي إلا مع « شارلمان » ، ولا وجود له في الشهادات الملكية إلا مع « هوغ كابيه » .)

وعلى هذا تضفي حقبة كمون المنشآت السياسية (الشبيهة بـ « مَطْهر المؤلِّفين » في آداب القرن الخامس عشر) معنى تسلسلياً بشكل ساخر في الزمن على القول الشهير « كما كنتُ زعيمهم فعليّ أن أتبعهم » . وما من مؤسِّس دين نصّ على « الشريعة » في حياته ، ولم تتجسد « الشريعة » إلا بموته ومع هذا الموت ، وبوصف التقنين النصي والخلافة السياسية متلازمين في الحدوث . ويَطرَح من هم فوق كل ما هو تحت ، وينصِّب المجازون السلطاتِ والتلامذةُ المعلمين . و « مجموعة الذكريات » هي المرحلة الأولى من مراحل التجميع . التي يُرى فيها أنه لا ينبغي أن يختار المرء معسكره في النزاع القديم الواضع أولئك الذين يربطون ـ مع « شيشرون » ـ بين « religio »و« legere » (اقتطف ، جمَّع) في مقابل من يتمسكون ـ مع « لاكتانس » و « ترتوليانوس » ـ بـ « ligare » (ربط)[1] . والدين يربط بعضنا ببعض بربطنا كلّنا معاً بعنصر خارجي (الـ

---

(١) في معجم « روبير » الفرنسي أن أصل (religio = الدين) اللاتيني ، ومعناه الاهتمام حتى الوسوسة أو التبجيل ، مشتق إما من « relegere بمعنى (اقتطف ، جمّع » [من legere «لملم » ومجازه « قرأ » وإما من religare بمعنى relier أي « ربط » . (المترجم) .

« ألـوهة ») ، ولكن هـذا الربط يفتـرض لملمة آثـارٍ وإلباسهـا شكلاً . وكـانت كلمـة religio تفيد في الأصل وضعاً ذاتياً كالهاجس أو الوسواس أو الافراط في التدقيق . وإنه ليُشاهد كيف يمكن أن يمتزج المعنى المشتقّ بالمعنى الأصلي (كما يمتزج في « supertitio » ، أو البقاء ، الإدلاء بالشهادة والتفوُّقُ) . وتبدأ عبادة الفقيـد التي ستوحِّـد بين الأحيـاء الباقين بعده بتجميعِ المواد اللازمة المبعثرة وإيداعِ المحفوظات في مكان أمـين ومركـزةِ الوثائق . ويُكرِه ما بعد الحدث على الوسواس لأسباب كثيرة أوّلها أنه ليس لدى المتطلّعين إلى الخـلافة ، إي السلطان ، وقت يضيعـونه . فـ « نـوما » يجعـل من « رومـولـوس » المؤسِّس الإلهي ولا يكرِّس نفسه ملكاً إلا لينتمي إلى سلفـه . وما إن يمـوت « لينين » حتى يسارع « ستالين » إلى خلق الفجوة التي سيُخفق منافسوه في سدّها فيما بعد : ها هو ذا أول من يُقسِم شخصياً يمين الإخلاص الطقسيّة (الأيْمان الوحيدة التي تُقيِّد تُقسَم فوق قبر) وينشر بلا فتور « مبادىء اللينينية الأساسية » (١٩٢٤) . ويبدو العمل الحِدادي هنا وكأنه عملية نشر صاعقة واحتلالٍ فوري للمنبر . فليست اللينينة سوى نصب من أنصاب الموتى . وقد كان الرهان من وراء إقامة النصب خلافة « لينين » .

والبوذية هي الوحيدة بين الديانات التاريخية الكبرى التي استغنت عن العقيدة ، أو بالحري الـتي استغنت عقيدتُها في البـدء عن « كتاب » واستغنى الإيمـان بها عن صحـة الرأي . ولكن الأسطورة تشير إلى أنه بعد انطفاء « بوذا » شعر افضل تلاميذه « آننـدا » و«ماهاكاسيابا» بالحاجة الى « تثبيت » مجموعة أقوال المعلم القدسية أو « سوترا » ـ وهي عملية اقتطاع قائمة على صحة الرأي لا تزال حتى اليوم نقطة ثابتة مشتركة بين « المركبة الكبرى » و « المركبة الصغرى » . ولقد انقضى بين موت يسوع ونصّ « الكتاب » أقل من قرن ، وثلاثةُ قرون ونصف القرن حتى تمت ترجمته على يـد القديس « جيـروم » . ومن وفاة محمد الى المصحف[1] عشرون سنة ، حتى زمان الخليفة الثالث عثمان الـذي فرض للحفاظ على وحدة الجماعة الوليدة نصّاً موحداً للسُوَر « لا يتبدّل » ، وهو التنقيح الذي سيفرضه الأمويون بدورهم . وأما بين موت « ماركس » والماركسية فعشر سنوات

(١) استخدمنا هذه الكلمة في مقابل Coran للحفاظ على المفهوم الإسلامي الذي يميّز ـ كما يعرف المسلمون ـ بين «القرآن» و« المصحف » . ولا بد من الإشارة الى أن ماجاء في هذه العبارة يمثل رأي المؤلف بأمانة ، وللقاريء أن يتحفّظ عليه كما يريد . (المترجم) .

تكفي . وزمن الـ « يّات » يتقاصر . فهل يقصر رجاء العيش كلما قصرت مدة الحَمْل ؟

ومهما تكن المهلة ، والمضمون ، فإنه يتّضح أن المرء لا يُخدَم في مادة العقيدة خدمة أفضل من التي يؤدّيها الآخرون . وما همّ إذا كانت الغيريّة أفضل خدمة في وسعٍ « أنا » معينّ أن يسديها إلى ذاته ـ وإلى الآخرين . والتقليد يتكفّل بزيادة استعلاء المعلّم الذي يكون قد استعلى من قبل بفضل موتـه ـ باعتبـار أن كل واحـد من ورثته يمهـر شرعيتـه الخاصّة بطابع النيافة المستعصية على المحاكاة وينبغي بـالتالي محـاكاتهـا . وليس العمل الجماعي الخاص بالفَقْد ومسيرة تماهي الزمرة التاريخية سوى شيء واحد ، على أساس أن ذلك العمل يساعد الفاقدين على أن « يجدوا أنفسهم » في « الذي » فقدوه ، ويساعد كلاً منا على أن يعتقد نفسه « الآخر » (إن الذي يأمر وينهى هو مندوبه ؛ وإن الـذي يطيع مدين له بالفضل) .

الفصل الثاني
نظام الدفاع

١ـ مبدأ التسجيل
٢ـ حالة الحرب
٣ـ عقدة «قسطنطين»

الجنس البشري تؤلمه الهيئات الجماعية ، ولكنه يُؤْثر الاستمرار في التألّم مما هو ديني على أن ينقرض . وليس للهيئات الاجتماعية ما للنفوس الفردية من درجات الحريّة : بين مصيبة الوجود ونعمة عدم الوجود تختار أهون الشرّين . و « خِيارٌ » ليس المعنى الحقيقي . فالقضية قضية « ميل » . أقرب إلى أن يكون « انحرافاً » منه إلى أن يكون ماسوشية . وإذا كان في الانحراف المقدّس ماسوشية فإنها لا تكون بلا سبب . فلا تُشاد الجدران ولا تُطرَد الأجسام الغريبة ولا تُحنَّط الأفكار الحيّة « لمجرّد اللذة » ـ مهما تكن اللذّة (الشرجية) التي في وسع هذه النشاطات أن توفّرها فضلاً عن ذلك لأنصارها . ولكي تُرى الجماعة وقد توقّفت عن « الضجيج » ، ويُرى الإعلام وقد عاد إلى الانبناء ،ينبغي ويكفي التسليم بأنها لا تملك الخِيار (إلا بين مصائب العيش المشترك واللاعيش على الاطلاق) .

وتنكشف طبيعة « ماهو » سياسي ـ وهي حدُّه الأدنى الحيوي ـ في الأمكنة والأزمنة التي ترى فيها السياسة نفسها وقد اختُصِرت إلى أبسط مجاليها حين يكون الموت من غير عبارات هو الطرف الآخر للخِيار . ولمعرفة ما يشكّله أمر من الأمور ينبغي التساؤ ل قبلاً عن الشيء الذي يقاومه . إنه ينظّم قطعة بسكويت . صديرية صوف . لفافة تبغ . مرضاً زائفاً . فرقة مغاوير . و « ينظِّم » كانت كلمة السرّ عند المعتقلين في المعسكرات النازية ، على أساس أن هذا الفعل ـ « الجوكر » يعني ظاهراً أية عملية من شأنها مضاعفة حظوظ الموقوف في البقاء . ويمكن أن تؤكّد ظروف أخرى أقل حدّة ، وإن لم تكن أقل

حرجاً ، وجميعها مرتبطة في الحق بحالة حربية ، القاعدة الأوليّة : المقاومة معناها التجمّع ، والتجمّع معناه الانتظام . ومن يتكلّمْ على المقاومة من غير أن يذكر على الفور التنظيم ومتطلباته يكن قد تكلّم لكي لا يقول شيئاً[1] . وإن أدنى تجربة نقدية لتؤيّد المسلّمة الشهيرة القائلة بأن « الحياة هي مجموعة الوظائف التي تقاوم الموت » (بيشا) ، وهي المجموعة التي أحد أجزائها الوظيفة السياسية بوصفها تنظيماً للدوام . ولتكن المجانسة والتوحيد ليتمّ الحِفظ . والتطويق بالأسوار ليتمّ التخزين . والترشيح والتصفية ليتمّ التحصين . « ينبغي الدفاع عن النفس » .

ونحن ـ نعني الحضارات ـ لا نريد على الأخص أن نعلم إننا لَميتون . فقد وُلدنا من هذا الإنكار وسوف نصونه يوماً فيوماً بمثل عناية الموسوس لأن المنحدر الذي منحرفه صفر ينبغي أن يُعاوَد صعودُه في كل لحظة ، ومن استنام فسرعان ما يجد نفسه جزيئات « حرّة » (غير مقيّدة) ، أي في حال السكون الأوّلي . ولتُصغِ جيداً الى بياننا ، ولتُسائل صفاته المتواترة أشد التواتر ، وسوف تلاحظ أن كل ما يمكن أن « يربط » ـ تحالفات ، شرعة ، أَيمان ، معاهدات ، صداقات ، ذكرى ، عقائد ، مبادىء ، الخ . . . ـ سرعان ما يلتصق به نعت من نوع : لا يفنى ، لا ينضب ، لا يتزعزع ، لا يخور ، لا تنفصم عراه ، لا يموت ، لا يُخترق ، الخ . . . وجميعها سلبيات مقلوبة إلى إيجابيات . وجميعها صِيغ نفي لفتور الحرارة عدوِّنا العام رقم ١ . ونحن نعلم من غير أن ندري أن الطاقة تخفّ بالتدريج وأن الزمن المادي لا رجعة فيه؛ ولهذا فإنه ما من آلة صغيرة واحدة للعودة في الزمن إلا جمعنا قطعها وجرّبناها وأعدنا تجربتها مائة مرة . ولا تعجبوا إذا كان يبدو علينا أننا نكرّر ذاتنا : ليست هذه الإواليات بأعداد غير محدّدة . ولغتنا تماثل في الفقر وسائلنا . وحاصل الكلام أنه خير للمرء أن يكلّ من أن يقضي .

ولنكرر القول بدورنا .

في البدء كان الغمّ . ضِيق الرضيع الحياتي ، ضِيق البالغ النفساني ، ضيق الزمرة

---

(١) يكفي الرصد الجوي التاريخي ـ حوالي أربعين سنة من السماء الزرقاء في أوربا الغربية (١٩٤٥ ـ ١٩٨٠) ـ لتفسير أن تجارة الريح ، الشفهية أو المكتوبة ، قد اتّبعت في هذه المنطقة خطّاً بيانياً متصاعداً بانتظام . خدمة حرّة : من ذا الذي لا يفضّل ، « إلى اقصى درجة وإذا كان يملك الخيار » ، رخاءاتنا الفردانية على مشقّات الجسم العضوي ذات المذاق الأجاج ؟

السياسي . وتنطلق ميزة الوجود الأولى بإشارة أو من غير إشارة ، بخطر حقيقي أو من غير خطر . والغمّ بحد ذاته مكفول علمياً (من قبل قوانين الطبيعة المادية في نهاية المطاف) بشكل يغدو معه المرء دائماً على حق في الاغتمام ، حتى وإن كانت الصفة الخاصة بالغمّ ، وهو الكآبة من لا شيء ، أن يتأتى من غير سبب . وكما أن الفرد واثق من أنه لم يخطىء وهو يوجس في نهاية الطريق من شيء كالعدم فإن للجماعة أفضل الأسباب قاطبة في أن تخشى الذوبان لأن اكثر أحوال المنظمة احتمالاً هو تفكّكها . ويتدرّج التطوّر نحو الفوضى ، باختفاء الخصائص الاحصائي ، من المنظَّم الى اللامنظَّم ، ومن المركَّب الى البسيط ، ومن غير المُحتمل الى المُحتمل . وبالنسبة إلى نظام متروك لشأنه فإن « المستقبل هو الاتّجاه الذي يزيد فيه فتور الحرارة » . وقد حظي كل منا بالامتياز السوداوي نوعاً والمتمثِّل في أن يتحقّق بشكل مبتذل من صِيَغ « كلوزيوس » و«بولتزمان» وهو يرى هذه الجمعية أو تلك، أو هذه اللجنة أو تلك، أو هذا المنتدى أو ذلك ، أو هذا النادي أو ذلك ، أو هذه الأخويّة أو تلك من المؤسّسات التي وظَّف فيها مع آماله الطائفية جزءاً معتبراً من طاقاته الشخصية ، يراها تتمزّق شهراً فشهراً للتلاشى أخيراً « في الطبيعة » . ونعرف جميعاً هذا الأمر : إن مردود « عمل التنظيم » ، بأوسع معانيه ، أدنى مردود في العالم . فالعمل بصورة عامة يُتعِب ، ولكن « العمل السياسي » يُتعِب أكثر من جميع الأعمال ، علاوة على أنه بالرغم من المساواة في الإنفاق يعطي مردوداً أقلّ من مردود غيره . والأفراح التي تمنحها لحظات النجاح الوجيزة فيه تنتصب فوق قعر من الملاط واللزاجة والتساؤ ل عن الفائدة منه ، وفي لحظة تقديم الحسابات ترجح في النهاية كفّة الأسى في الموازين الفردية على كفّة الحيوية . وذلك أنه تبعاً للقاعدة العامة فإن النشاط السياسي أقل النشاطات وفراً ، مع مراعاة العلاقة بين الطاقة الكلّية والطاقة المفيدة . وإنتاج النظام حيثما اتفق معناه التصلّبُ عكس التيار . أي أنه عندما يُعثَر في اللحظة « ل » على زمرة بنيتُها كما كانت في اللحظة « لام » يمكن التأكّد بأن الأمر ليس نتيجة الصدفة . بل نتيجة توظيف مستمرّ للطاقات ، مقنّ ومحوّل بدراية ، بعكس اتّجاه الزمن .

« إن كل حياة هي مسار تدمير » . هذا ما كان قد لاحظه يوماً روائي كان اسما « كارنو » و « كلوزيوس » غريبين ولا ريب عليه . وأضاف « سكوت فيتز جيرالد » :

« والطابع الذي يميّز ذكيّاً من الدرجة الأولى هو أنه جدير بالتشبّث بفكرتين متناقضتين من غير أن يفقد مع ذلك إمكان العمل » . ويُلاحَظ كثيراً أن المادّة الحيّة ـ إذا وُضِعت كل عناية إلهية وكل غائية جانباً ـ لا ينقصها « الذكاء » ، كما لا ينقص حياة الجماعات التي فيها تستطيل . والواقع ان كل شيء يجري متلبّساً أشكالاً خارجية ظاهرها التخلخل وكأن العقل السياسي النشط في التاريخ قد تشبّث بفكرتين كان ينبغي منطقياً أن يعطّله تناقضهما : فكرة المحافظة على البقاء وفكرة الدوام . ولكي يُستدرَك الفتور في الحرارة وتُلغى المصادفة تقود استراتيجية التوتير إلى ما يسمى اليوم « بنى بقائية » . وغنيّ عن البيان أن هذه البنى تبدو لأول وهلة وكأنها أقلّ ما تكون نفعاً في الاختصار من انتاج الفتور الحراري أو من حظوظ رؤية مجموعات عمليّة حيّة تعود إلى « الحساء الأولي » (كتلة « الفوضى الأصليّة » المتعدّدة الخلايا) . ففي هذا تناقض حميم يجب التأمل فيه .

١ ـ مبدأ التسجيل

« المكان هو البُعد المميِّز للنظام السياسي . والزمان هو البُعد المميِّز للكائن الحيّ . وهاتان المعادلتان مرتبطان لأن الأولى هي النتيجة الطبيعية للثانية » . ويلعب العقل السياسي لعبة التأمين ، أي المكان ضد الزمان . وهو يراهن على إحداث الاستقرار برحرحة المكان . ويبدو الخطّ الذي يفصل أرضاً إقليمية ماديّة أو فكرية وكأنه نشاط لا إرادي لمحافظة ذاتية على النوع من الطراز الدفاعي . ويؤلّف مبدأ التسجيل الذي يتحكّم بالعمل السياسي مع نقيضه مبدأ التبديد (« المبدأ الثاني ») الذي يتحكّم بمجرى الأمور ، زوجين اثنين . وليس الأوّل موجوداً إلا لاقامة سدّ في وجه الثاني .

« التسجيل » : أن يُسجِّل المرء نفسه في مكان ما ، داخل حَرَم . ومبدأ التسجيل مبدأ تنسيق بما ينزع إليه من إيصال فَرْق حراريّ معيّن الى حدّه الأعلى وإبقائه على الأخص في حالة ثبات واستمرار . جوانب صخرية ، سياج ، رفع أكوام من التراب : ترجمات بدائية لغريزة عضوية محدّدة تحديداً حرارياً : يتناسل الحيّ من فَرْق حاصل في وسط متناسق الحرارة . الأمر الذي يعني في المحسوس (كما أكّدت بالتجربة أية زمرة من زمر الثائرين المسلّحين في غابة كثيفة بأن أي اختبار اجتماعي يعادل جيداً اختباراً آخر) : تهيئة موقع مستقرّ (مركز قيادة أو معسكر مركزي) يمكن لنار أن تبقى فيه

متأججة. هذه النار التي هي شرط كل حياة وطابخ المآكل ومصدر الحرارة. «النار تبدّل الأشياء». ومما لا ريب فيه أن التسجيل قبل العصر النيوليتي والاستقرار في الأراضي الزراعية يتمّ بصورة رئيسية تبعاً للنسب، أي تبعاً للأصل لا للمكان ؛مع أنه لا يُعرَف أنْ وُجدت جماعة مترحّلة في النظام القنصي - صيد وقطاف - من غير أن يكون لها أرض إقليمية واضحة الحدود أو عدة أراضٍ) . ولا يمكن للسلوك السياسي الذي ليس له بحدّ ذاته تاريخ أن يولد قبل التاريخ، وبديهي أن أشكال وجوده في المجتمع البارد أو الخالي من الكتابات ليست هي نفسها إلّا فيما وراء أول عتبةٍ فاصلة بعد اجتياز مرحلة الثورة النيوليتية . ومبدأ التسجيل يثبّت الوجود في مكان لأن المكان هو الذي يمنح الوجود . والانسان ينظر إلى كل ما تخضع له حياته على أنه « مقدّس » . وقد كان الدينُ أوّلَ مُلطِّف للغمّ ، وبناءُ الجدار أوّلَ نشاط ديني - مهما تكن مواد البناء - لأن الحي « يهرب » إذا انعدم النطاق . والأرض المسوّرة هي في وقت واحد عسكرية وسياسية ودينية ، والتمييز بين المقدّس ، والواقع تحت السيادة ، والدفاعيّ من فضاءات الاختصاص لم يجر إلا في وقت متأخر . ففي البدء قامت « المدينة - الدولة » حيث الحصن ، والحصن حيث المحراب ، أي فوق قمة : أكروبول، ، مدينة عالية . وتتّحد دواعي الدفاع الاستراتيجية مع موجبات القياس المعياري المنطقية ، وتتواطأ هذه وتلك على النتيجة نفسها : تبني الزمرة (وتنبني) بالاتجاه إلى أعلى .

وأن لا يكون للانسان وجود إلا مسجّلاً فالشاهد عليه قائم بين عدة شواهد في عهد الاغريق القديم الذي كان فيه الإبعاد يعادل حكماً بالموت . فالانسان الذي لم يكن في مقدوره الحصول على ترخيص من « مدينته » ولا أن يؤول الى مرفأ أمان آخر كان يغدو حيّاً - ميتاً بلا هوية مقرّرة : لم يكن قَتْلُه جريمة . فهو إذ يفقد فضاءه يكون قد توقّف سلفاً عن الوجود . ومن الخير أن يكون المرء مسجّلاً في مكان ما على أن لا يكون مسجّلاً في أي مكان : وهذا الحدس المبهم الذي يُبديه الناس اليوم يُديمُ على طريقته اللعنةَ العتيقة ، على الرغم من انعدام شكله الإقليمي . وينبغي أن يكون في مقدور المرء على الدوام أن يجيب على أعظم سؤال ديني - « من أين أنت ؟ » - لأننا نستشعر أن السؤال عن الأصل ليس سؤالاً عن نعت بين نعوت (الاسم واللقب والشهرة والصفات) بل عن مادّة . فليس شخصاً من لا ينتسب إلى مكان ومن يذهب إلى أيّما

مكان يصبح أياً كان . ولخير له أن يذهب إلى « يتشبيوي » من أن يتيه بلا نار ولا مكان ، وحسن الطالع في المصيبة الصغرى : تشبه زوارق الموت الورقية هذه أشباح الموتى المقيمين في أسفل سافلين . والتشتّت هو البلبال . وسواء كان الشتات طروادياً أو يهودياً أو إغريقياً فإنه يرمز إلى زمن حدث فيه أمر سلبي هو ذوبان الجماعة في دفق الهجرات هياماً على الوجه .

والعقائد القابلة للديمومة تَمْثُلُ بشكل أجهزة طوبولوجية . ويؤلّف كل تشكيل رمزي نظام توضيع معقداً بعض التعقيد . « هاديس » و « الشانزيليزيه » و « ستيكس »[1] . حلقات الجحيم والسماء السابقة على يمين الربّ . خارجاً عن هنا لا سلام قطّ . ويكشف القاموس العفوي الخاص بالخطاب السياسي عن معالجة طقسية وإلزامية بلا ريب لقضة المكان. شرق ـ غرب . يسار ـ يمين. ستار حديدي وجدار حريّة. ويُعبَّر عن الانخراط بـ « عاد إلى » و « قرر على غير هدى » و « خطا الخطوة » . ويُعبَّر عن الاضطلاع بـ « أقام في مواقعه » و « رصّ الصفوف » و « التصق بـ » (الادارة) . وعن قطع الصلة بـ « تراصف » ، أي ولّى هارباً . إنه منّا ، أي هو في الداخل . لقد طُرِد ، أي انتقل إلى الطرف الآخر . من أي جانب هو ؟ في أي « معسكر » ؟ في أية « مواقع » ؟ أي خط فاصل يجب تثبيته ؟ بأي « شمال » « يُستهدى » ؟ إن مهمة الممارسة السلطوية أن تجيب على هذه الأسئلة القوالب . فقد تسلّمت مسؤولية المكان ، أو بالحري فإن هندسة العلاقات البشرية هندسةً عفوية تُريحها من السؤال الذي ليس له جواب : ماذا نكون في غد ؟ وتقوم البوصلة بمهمة كشف الطالع لأن المدى يقابل المدّة مقابلة ما يمكن التحكّم به لما يستعصي على التحكّم ، أو المُطَمئِن للشعور بعدم الاطمئنان . وإذ كان تنظيم الزمان يشكّل ما هو أساسي في ثقافةٍ ما فإنّ الزمرة تلجأ إلى فضاء الاحتفال لتدجين غير المنظور ، لطرد شبح المستقبل بإحياء ذكرى الماضي . ولكن من يراهن على المكان في مقابل الزمان يراهن على التكرار في مقابل التجدّد ـ وبذلك تُداخل الوظيفة المحدّدة بين مبدأ الموت والاندفاعة الحيوية الغريزية . والـ « كل شيء

---

(١) «هاديس » إله الجحيم في الميثولوجيا الإغريقية . و« الشانزيليزيه » مكان إقامة أرواح الموتى الأنقياء في الميثولوجيا الإغريقية ـ الرومانية . و« ستيكس » نهر في الموضع الذي تقيم فيه أشباح الموتى تحت الأرض . ومياهه تجعل الشارب غير قابل للعطب . (المترجم) .

للمكان الذي تقول به الأيديولوجية » يُهيل الكآبة على الأرض والجذور والسِمات . ومَثَله الأعلى عالَمٌ قائمٌ برمّته « خارجاً » ومكشوفٌ ومقسّمٌ إلى مربّعات : كل مواطن في مكانه ، ومكانٌ لكل أحد . وإن مجتمعاً طُبِّقت عليه الإيديولوجية تطبيقاً كاملاً (لِنَقُل إنه المَثَل الأعلى لـ « المدينة الكاملة ») ليشبه مشهداً تمثيلياً مستمرّاً من غير مشاهدين ، مشهداً موقّعاً على تكتكة الساعة تندب فيه الزمرة نفسها لرؤ ية خلودها الخاصّ في شكل عرض فخم في ساحة كبرى مقسّمة إلى مراتب بالخطوط والألوان . وفي انتظار ذلك هناك عقل سياسي نشط في كل مرّة تتبدّل فيها قيمة نصّ بتبدّل وضع المخاطب . وعندما يصبح الـ « من أين يتكلّم ؟ » هو السؤ ال التمهيدي نكون في غمرة السياسة . الكون الذي يكفي المكان فيه لفرض الهيمنة . وكما أن شاهد تغطيةٍ حسناً يُضفي الشرعية على النصوص الزائحة قليلاً عن موضعها بفعل الاستشهاد باسم مرموق (الدرع التي من دونها تصبح تتمّة الخطاب غير شرعية ومشكوكاً فيها وبالتالي غير قابلة للإصغاء إليها) فإنه يمكن اختتام نقاش قبل فتحه بالإشارة إلى موقع يوجب الإلغاء . والاحتجاج بموضع وبنظرية مجملة في المقولات العامة هو « البيّنة الأخيرة » التي تقدّمها جدلية ما : هذا الشاذ النظري هو الطبيعي السياسي . « عدالة مستحبّة يحدّها نهـر ! حقيقة في الجهة الواقعة قبل جبال البرانس وخطأ في الجهة الواقعة بعدها » .

« عَقَدية محدودة » : كناية تُرَص مع الـ « الطوائف الدينية » و« الخرافات الأصلية » و« الطقوس الريفية » و« العائلات الروحية » في دائرة الإطنابات المضطربة على غير طائل . وكما أنه لم يسبق أن رؤ ي روح من غير عائلة ولا عائلة من غير روح ، وأساطير ليس لها أصل وأصول ليست خرافية ، وزراعة بلا طقوس وطقوس بلا حنين ريفي ، وطائفة بلا دين ودين بلا طائفة ، فإنه لا يوشك كذلك أن تُصادَف عَقَديةٌ غير محدودة لأن وظيفة العَقَدية أن تضع حدوداً ما إن تُجتازُ حتى يغدو « كل شيء جائزاً » ، بما في ذلك القتل . وحدّ البصر أو الأفق يضرّ بفهم الأشياء ولكن عدم اقتطاع حيّز للنظام في كنف الفوضى يضر أكثر فأكثر ببقاء الأشخاص .

ولنحاول بدلاً من تجريم « العقائديات البلهاء » أن نكتنه الفهم الذي يتحكّم بتكوين هذه الوحدات الخاصّة بالتأطير المكاني ـ الزماني التي هي العقائد . إنه جزئياً فهم التطور . مع هذا الفارق الهامّ : إن التجديد الثقافي لا يمكن أن يُفكَّر فيه تبعاً لطراز

التبدّل البيولوجي ، وليس ذلك فقط لأن وتيرة التطوّر هي في هذه الحالة أسرع بكثير بل لأن المواد اللازمة اكثر هشاشة بكثير . ويتميّز الإرث الثقافي من الإرث النسلي بأن الأول يُدوَّن في الذاكرة والثاني في الخلية النسلية ؛ وأن ما يحرسه الحمض النسلي محروس بأفضل إلى ما لا نهاية مما يحرسه حَفَظَة المتاحف ومديرو الجامعات . والكمال كذلك اكثر هشاشة في الدائرة الخاصة بأمور الفكر مما هو في الدائرة الخاصة بأمور الحياة وتجـدّدها . وإذ لا يدور الرقّاص النسلي هنا لمصلحتنا فإن بنى التنظيم السياسية ـ الثقافية لا تفيد من عدم التنوّع ولا من تكرار تطبيق البنى العضوية بطريقـة ذاتية . فليس هنـاك إذن على هـذه الساحة من تحويل مكفول للمُكتسبَات ، وما ندعـوه تقدّمـاً وجهه الآخـر هو الإمكـان الدائم بحدوث انتكاسة . وينبغي إذن أن تعـوِّض إواليات الـدفاع السيـاسي عن هذه الارتجاعية في حدق التغيّرات المُكتسَبة . وتتعدّد عمليات الحَرْم والطرد بسبب عدم القدرة على الاطمئنان إلى سلسلة مؤلِّفي نواة الجماعـة . وإذ لم تهبنا الـطبيعة الـدوام والهويّـة الثقافيين فإننا ننتزعهما منها بالعنف . وفي البون الذي يفصل بين الـوراثة والإرث ، أو بين إواليات الحفاظ الذاتي على النوع الخاصـة بدائرة أمور الحياة وتجديدها ومخاطر التلف الملازمة لدائرة الأمور الفكرية ، تقيم شرطة الأفكار لتخفِّف بالتحديد من اتساعه . وإذ كانت العَقَدية تثار وتعاد من قِبَل عدم الأمان المكوِّن للزمن الثقافي فـإنها بنت الخوف . وهي الثمن الذي يدفعه المجتمع لقـاء « اجتماعيتـه » ، اي لقاء عـدم تكفُّل « منـطق الحيّ » به . ومن المفارقات أنه من واقع كوننا مسؤ ولين عن خدماتنا في التحويل التاريخي من غير خدمة نسلية مخصَّصة لهذه الوظيفة أمكن في كل حقبة انبناء ومعاودة انبناء هيئات من موظفي الثقافة المتخصّصين في الإبقاء على السمات المكتسبة أو في مقاومة البِلى (مدارس ، كهنوت ، أحزاب ، معاهد ، الخ . . .) .

لنـطوّق الصعوبـة باستخـدام استعارات علم الحصـانة . فـإذ كانت التنـظيمـات السياسية ـ الثقافية تجد نفسها محرومة من « الدفاعات الطبيعية » التي تحمي الأبدان من التشويشات الوظيفية واعتداءات البيئة من غير أن تكون أقلّ امتلاكاً لمساحات احتكاك مع الخارج فإنها تتزوّد « بفضل حركتها الذاتية » بأجهزة مراقبـة وضبط . وقد عمـدت معظم المجاميع الثقافية المكافحة من أجل البقاء إلى دمج هذه الأجهزة في الجسم الأصلي الذي كان نواةَ تكوُّنها . وإذ كانت تتمسّك جميعاً بمزاجها الشخصي فإنها تتجنّب جهدها

مخاطر البلعمة أو على العكس مخاطر الالتهاب الجرثومي الوافد من التنظيمات المنافسة . وتتزايد الاحتياطات الواجب اتخاذها بتزايد مستويات التنظيم . وإننا لنخطيء بالموافقة على أن التكوينات العقائدية (المذاهب الإسلامية ، الكثلكة ، التحليل النفسي ، الماركسية ، الخ . . .) لا يمكن اختصارها إلى خلايا حيّة ، فليست لتكون على هذا أقلّ من أنظمة معقّدة . ولا يخفى أنه كلما ارتفعت درجة التعقيد في نظام ارتفعت درجة الشكّ في استقراره . وفي وسع أدنى اضطراب محصور في مكان محدَّد أن ينعكس على المجموع فلا تلبث عمليّات الابتعاد عن التوازن أن تقابلها عقوبات ، عمليات إعادة للأمور إلى نصابها وتقويمات ناجعة شيئاً ، وفاقاً للقواعد المأثورة عن « الرأي القويم » (استقامة الرأي) . ولولاه لمال المجموع الثقافي المعنيّ إلى تلبّس شكل محيطه حتى يصل إلى نقطة خموده ، النقطة التي يغدو معها عاجزاً عن التفريق بين الذات واللاذات . وإنه لـ « لا ـ فرق »[1] ، أو « موت » .

إن ظواهر الاعتقاد (وبالتالي السلطان) سوف تبقى مستعصية على الفهم ما دامت لم تُحلَّ رموزها بوصفها أعراضاً لـ « عجز » بيولوجي الجوهر كما هي أعراض لـ « عدم قدرة » من طراز منطقي ، بل بوصفها تراكباً بين الاثنين . وبالإمكان قراءة جميع رموز السلطة الملوَّح بها من مختلف الزمر الاجتماعية على أنها نداءات استغاثة من بشرية واقعة في الضيق مدعوة « من أن يكون عليها أكثر مما في استطاعتها » . وهذا الذعر هو من مقوّمات النظام السياسي . ولكي تتمكّن البشرية الاجتماعية من العيش بشكل هيئة منظَّمة عليها أن تجد لنفسها أساساً ، وهذا الأساس ينقصها في الأصل (باعتبار النقص جوهر التأسيسات الاجتماعية) . وبكلام آخر: الجلوس واجب ولكن على فراغ . وما كانت الأجسام السياسية لتكون كذلك لو لم تكن جوفاء . وليست السياسة فن إحداث الفراغ ـ لأنه موجود سلفاً من حيث المبدأ ـ بل فن « العمل مع » ـه ، والعقل السياسي نظام لإدارة النقص . وكما أن « النُدرة » ليست ظاهرة ممكنةً ولا محدَّدةَ زمانِ الوقوعِ تاريخياً ، ولا تميّز مرحلة تطور بدائية ، بل هي مقولة النظام الاقتصادي الأخيرة التي تغدو عمليّاته ومُلزِماته غير معقولة بدونها ، فإن « عدم الأمان » هو المُعطى الأوّل للوجود

(١) استفاد الكاتب من نظام هذه الكلمة المكوّنة من (in) للنفي و (in — différence) ولو كتبت الكلمة بإملائها العادي (indifférence) لأفادت معنى اللامبالاة . وهكذا يصبح الـ « لا ـ فرق » ـ بمعنى عدم التمييز او التفريق ـ لا مبالاة أو « موتاً » لأن اللامبالاة موت معنوي . (المترجم) .

الجماعي ، مثلما أن الشعور بعدم الكفاية هو القاسم المشترك للأفراد الاجتماعيين .

وإن تاريخاً يحكي قصة عدم القدرة لكفيل بـأن يُظهِـر بلا جهـد كيف أن المؤسَّسة تسلّمت وفق التسلسـل الـزمني رايـة الارتجـال الشخصي في ممارسـة نـوع من منـطق التعويض . وأن في ما اتُفِق عـلى تسميته « ولادة الآلهـة » لمعاينـة للإفـلاس، في شكل مجازي ، تماثل معاينتَه في تأسيس جاذبية خارقة يتمتّع بها أحدهم . وإننا لنتـذكّر كيف يفسر « فريزر » الانتقال من السحري إلى الديني . فالسحرة يعتقـدون أنهم (أو يُعتقد أنهم ، لا فرق) قديـرون . ولكن ما إن يلاحظون عدم جدوى طقوسهم وتعزيماتهم حتى يسارعوا إلى التخلّي تقـريباً عن وظيفتهم لكـائنات خـارقة مهمّتهـا بعث المطر وتهيئـة الصحو ، أي إنبات المحصول . وما إن تُجسَّد هذه الكائنات حتى تغدو آلهة أشدّ قدرة مما كانت عليه وهي غير منظورة . فلقد حُوِّلت إليها القدرة رسمياً لأن الذين كانوا يتقلّدونها لا يستطيعون (أو هم عاجزون كلّياً عن الاستجابة إلى طلب جماعتهم . وفي وسعنا أن نتسـاءل عما إذا لم يكن تحـويـل من هـذا النـوع قـد يَسَّـر في أوروبـا الإقـطاعيـة ولادةَ « الدولة » ـ جنينِ البروقراطية « غير المسؤولة » لأنها غُفْل ـ التي ما كـان ليُزعـج الملوكَ مـدّعي المعجزاتِ أن يُنيبـوها عنهم مـع منحها القـدرة في أدنى الدرجـات عـلى « حـلّ المشكلات » إن لم يكن على صنع المعجزات »، وهو موجب بـالمستحيل كـان حتى ذلك الحـين من مسؤوليتهم الشخصيّة . وكـذلك فـإننا نـرى اليوم في العـام الثـالث زعـماء ساحرين بجاذبيتهم وباعثي مطر عصريين ، ومؤسسي أمة وأبطال استقلال ، يجهدون في أن يُبعدوا عن أنفسهم قدر المستطاع الاتجاهات الفاعلة للسلطة عن طريق « الحزب » الواحد الذي يركّبون أجزاءه الجاهزة أو يجمعونها من كل صوب ، لأنهم لم يعودوا قادرين عـلى الاستجابـة شخصياً للطلب . وعنـدها يقـول الزعيم للجمهـور : « توجّهـوا إلى « الحزب » فلست سوى مندوبه ، منه حصلت على السلطة ولا أعدو تنفيذ قراراته » . وعنـدها تعـثر نقمة الجمـاهـير عـلى كبش فـداء مجهـول وجـاهـز في آن ، كبش يتيـح لـ « الـرئيس » أن يقدِّم كفّـارات بالهـبر في جسم مـوظفـين سيـاسي ـ أداري سهـل الاستبدال إن لم يكن قابلاً بخضوع للهبر والتسخير . وبشكلٍ ما فإن « الرئيس » لم يكن يملك الخِيار (ولا الزمرة التي ترى ذاتها به وفيه) . ويمثل هذا الاعتراف بالعجز السياسي (أمام « البروقراطية الجائحة » ، المسؤولِ الرئيسي عن الاخطاء والجرائم) فقط يمكنه

أن يحافظ في نظر شعبه على نوع من وهم القدرة. ولا يهمّ الإدلاء به من غير تمييز، نِصفاً هذا ونِصفاً ذاك أو لا هذا ولا ذاك، في النطاق الذي تكون الحاجة فيه هي القانون.

٢ـ حالة الحرب

ويرسِّخ مبدأ التسجيل الذي لا يحمل في ذاته أساسه المنطقي ثابتةً: الشكل الإقليمي. وكما أن الوظيفة هي التي تفسِّر البنية لا العكس فإن الأشكال هنا شأنها في الأمكنة الأخرى نتائج عمل من أعمال القوة. ويبدو المظهر الإقليمي استجابة تكييفية لحالة ثابتة هي الأخرى، بل مكوِّنة للواقع السياسي: «العِداء». وليس الإقليم الخاص بعقيدة بوصفه بيئة مقاومة لقوى التدمير والتفكيك والتذويب أقلَّ حركية من إقليم «المدينة ـ الدولة». وهو بالذات ناتج عن مواجهة دائمة ومتحرّكة بين قوى متعارضة يعمل بعضها من داخل الأنظمة المنظِّمة ويهاجمها بعض آخر من خارج. وقد تكلّمنا على الأولى وسوف نذكر الآن الثانية مع الإبقاء ماثلاً في الذهن أن نظام العرض المنطقي يقلب نظام التسلسل الزمني للعوامل: الموت هو «العدوّ الأول» للإنسان، وأما في حياته التاريخية والشخصية معاً فإن العدو هو الوجه الأول للموت. فـ«التدهور» مسجَّل في بنية الحيّ البدنية كقانون نزوعي؛ و«العدوان» الماديّ أكثر مظاهره وضوحاً، إنه ترجمته السهلة الإدراك. ويندفع التهديد بالتدمير وهو يقرض خيط الزمن الدقيق من أعماق الأفق ليَمْثُل أمامنا وجهاً لوجه. وعندها يُطلِق الفتور الحراريّ ضرباته الصاعقة: غزوة، غارة، هجمة صيادين رُحَّل على أسوار الأراضي الزراعية التي تحوّلت إلى حَضَر، هجمة بربري على قلب المعمور المتمدِّن، هجمة متوحّش على أدراج الإمبراطوريات البربرية.

والعقائد والمدن ـ الدول فضاءات للحجز، وليس هذا الإغلاق مع ذلك عِقابياً بل «وقائي». وهو أوّل واقعة انثروبولوجية من وقائع الدفاع المشروع. وليس للزمرة البشرية أن تختار بين تدمير الأسوار ووقف الاعتداءات بل بين سِلْم المنظَّمة المسلَّح والتسليم بلا شروط (على الأقل لهذا السبب الفنيّ: الوقت اللازم لخرق الهدنة أقل من اللازم لإعادة بناء الأسوار). «إما هم وإما نحن» = «أقْتُل أو فمُتْ». فلنحدّد إذن جيّدا نظام العوامل. إن المواجهة هي التي تصنع خط الجبهة لا العكس. والمُحاصِر هو

الذي يقيم الأسوار . والاصطدام هو الذي يخلق الجهاز . وما كانت الدائرة لتكون لو لم تسبق وجودَها عمليةُ إحاطة . والقوة القاهرة « اعتداءات » تخلق الشكل القاهر « عقيدة » .

« في البدء كانت الحرب » . وطلب الأمان (للأشخاص والممتلكات والأفكار) من مقوّمات « الحاجة » السياسية لأن حالة الحرب هي أُفُق الاجتماعيِّ الذي لا يمكن اجتيازه إلا في السرابات القانونيّة الخاصّة بالدعوة الإنسانية إلى السلم . حتى وإن كانت حكمة الأمم تحتفظ لنا دائماً بمعاهدة نزع سلاح عامة وكاملة وتضع بتصرفنا أمر توقيعها والتصديق عليها (ليست هذه المعاهدة أقل قيمة من مشاريع السلام الدائم المتعدّدة التي تمخّض عنها عصر « الأنوار » وغابت لسوء الحظ عن نظر « بونابرت » الشاب) . والحرب في تاريخ المجتمعات حدث عالمي ومتكرّر لأنها بتنوّع أشكالها غير المحدود (من هذه الأشكال محاربة الحرب) ملازمة لوجود الزمر الاجتماعية تتحكّم بتكوينها وحلِّها تَحَكُّم تبدّل المناخ أو حدوثِ كارثة سكانية أو علاقةِ الغذاء/الإقليم (وهي عوامل تسبّب نشوب الحروب في نهاية المطاف) إن لم نقل إنها تتحكّم بها في الوقت الذي تتحكّم فيه بها هذه العوامل الأخيرة . والقول بأن هناك واقعاً أخيراً ، وأنه أخير لأنه أوّل ، ليس من اختصاص الخطاب المتعلق بالأمور الأخروية بل الخطاب الخاص بالنَسَب في أبسط مجاليه . فليس الأمر أمر نذير بقيامة بل أمر ترداد لأصل التكوين . وإذ كانت غاية الحيّ أن يحيا فمن المؤكد أن الحرب ليست غائيةَ الحياة الاجتماعية . فكل انسان يعلم أن الحرب تُخاض للحصول على السِلم ؛ ولكنه يعلم ايضاً أنه لا يمكن « الحصول » على السِلم من غير « خوض » حرب في يوم من الأيام .

والعالَم السياسي هو العالم الذي يكون الناس فيه دائماً فريقين : العدو وأنا . هو أمامي وقبلي ، وأنا بعده وضدّه . وهناك أكوان خلّاقة أخرى يسكن فيها الإنسان من دون جيران ، وحده بشكل أساسي ، وقابلاً لأن يُعقَل في أساسيّته بمعزل عن شروط الوجود الجماعي التي يتطلّبها في المحسوس تنفيذ مهمّته . وحده مع جسده وأحلامه في مواجهة نتاج فكره أو مصطنعات مختبره أو مُعطى الأشياء . فالنشاط العلمي أو التقني أو الفني يتحرك في فضاء متجانس أملس ، مفتوح ومُغلَق على نفسه في آن ، في حين أن الفضاء السياسي يظهر الى الوجود وهو مشقوق سلفاً في الوسط بالخطّ الفاصل الذي يكوِّنه

بوصفه سياسياً ويفصلني عن الآخر ، محطٌ إنظاري . ولمبدأ التحديد هنا حقل تطبيق لا حدود له لأن حالة الحرب (مهما تكن « محدودة ») ليس لها حدود . والحرب بحدّ ذاتها مبدأ تحديد . وليس هناك من مجتمع مفتوح (حقّاً) لأنه لا وجود لمجتمع ليس مهدّداً قليلًا أو كثيراً في هويّته أو وجوده ، أو فيهما كليهما ، من مجتمع آخر متاخم أو غير متاخم . والاحتباس هو المقولة الخاصة بعالَم الشأن السياسي لأن التقابل بين داخل وخارج هو الذي يؤسِّس في وقت معاً هويّته وضرورته .

وقانون المبارزة هو النتيجة الطبيعية للانفساخ المكوِّن للوجود السياسي ، هذه الخطيئة الأولى التي نيط بالفكر الطوباوي أمر اراحتنا منها (والتي لا يمكن بالضبط الحصول على الصفح عنها إلا بالفكر) . وهو يبذي ثابتة شكلية عمودية تتعامد فوق مختلف مقاطع المادة المُخضَعة للملاحظة، سواء كانت منظَّمة أو غير منظَّمة . ومثلها مثل عمود مرتفع في سُلَّم تطلّ كل طبقة « علمية » من طبقاته على منظر خاص بها .

(لنوجز باختصار في نزلات متتابعة من طبقة عمق إلى أخرى :

السياسة (اليعقوبية) : « إن ما يؤلِّف جمهورية هو التدمير الكامل لما يقف في مواجهتها » (سان جوست) . علم الأعراق : الشقّة التي تفرّق بين الطريدة والقانصين قانون أساسي في عالم الحيوان . علم البيئة : التعارض بين فئتين من الكائنات الحيّة ، المتغذية ذاتياً بواسطة الضوء والمتغذية بالعضويات ، هي في أصل ظهور الأجسام المركّبة ـ باعتبار أن المتغذيات بالعضويات تتغذّى بالفئة الأولى التي تتغذّى فقط بالشمس . الفيزياء : « إذا قاوم جهاز يجري داخله شيء من الأشياء ظاهرة التلف فمعنى ذلك أنه ليس جهازاً مستقلاً . ولا يمكن أن يكون سوى جهاز مميَّز متفرّع عن جهاز مستقل يتضمن بالضرورة جهازاً فرعياً أو عدّة أجهزة فرعية تتحمّل عبء التلف عن المجموعة كلها » . علم الإحاثة البشرية : وقد بينّ فيه مؤلِّف « البيئة والتقنيات » « التماسك العضوي في نظام الـ « متمدّن ـ بربري ـ متوحّش) والواقعَ القائل بأن تقدّم البشرية الماديّ ظل مرتبطاً حتى أيامنا بهذا النظام . ويحتوي هذا الأخير ، شأنه شأن كل جسم حيّ على عناصر متميِّزة ظاهراً وكُتَلٍ غامضة يتمثّل دورها ـ لقاء فَقْد ضخم ـ في تقديم

الاحتياطي الصغير من الاندفاع الغريزي الذي يسمح بالانتقال إلى المرحلة التي تلي »)[1] .

ولو استطاع محترفو الشأن السياسي ـ من إيديولوجيين وساسة ـ ان يحفظوا عن ظهر قلب هذه المباديء والصِيَغ والأقوال المأثورة التي لا تشكِّل ملاءمتُها للواقع مسألة (بل مجرّد معضلة) لنشأ عن ذلك وفر كبير في الوقت والريق للجميع. لأنه سيُقتَصَد عند ذلك في « الوهم الخلقي » بمظهريها اللذين تظهر بهما في أيامنا : في الجانب الأيمن « الوعظ » (الحرّية وحقوق الانسان) ، وفي الجانب الأيسر « البرنامج » (العدل الشامل والمجتمع بلا طبقات) . ومما لا ريب فيه أن مثل هذه الأمنية وهمٌ خالص لأنها علموية خالصة (او موضوعانية) : لو حُرِم المعترك السياسي من محرّكاته الخلقية الذاتية لمات لعدم وجود المعترِكين . والواقع أن من طبيعة التنظيمات الاجتماعية أنها ترغب في زحزحة نير الطبيعة العضوية الذي تخضع له من خارج ـ وهي رغبة تحدِّد بالضبط كونَها اجتماعية وتميِّز تنظيماتنا من الهيئات بشكل عام . ولكن مسيرة نقدية لمسيرتنا تخلو من موجب سياسي لأنها تهدف بالتحديد إلى اكتناه طبيعة الموجب السياسي ، سوف تحتفظ بعلاقة العِداء الجدلية التي تقطع من أسفل إلى أعلى مختلف طبقات الطبيعة ، المحرَّكة وغير المحرَّكة . ولو كان ينبغي البحث في قانون فيزيائي عن الدرجة الأخيرة أو عن آخر طبقة عند مستوى الأرض في المبدأ الجدليّ الذي يكون التناقض بموجبه في قلب الأشياء (محرِّك حركة الأشياء) مثلما أن الحرب ، وهي مضخّة تاريخ ، محرِّك التقدّم التقني ، لوجب البحث عنها في هذا العجز الأساسي : ليس في مقدور الإنسان إنتاج الطاقة ، ليس في مقدوره سوى تحويل أشياء حوله إلى طاقة . وبعبارة أخرى : الإنتاج معناه التدمير (وعدم الرغبة في تدمير شيء معناه عدم القدرة على إنتاج شيء) . فإذا انتجت شيئاً من الأشياء هنا دمّرت شيئاً ما هناك . ويُستخلَص من ذلك في مضمارنا أن جماعة (أ) لا تستطيع أن تُنتج ذاتَها وتتكاثر بوصفها زمرة منظَّمة من غير أن تفكِّك الجماعة (ب) ، أي من غير أن تمنعها من إنتاج ذاتها والتكاثر هي أيضاً بتدمير الأولى . ولو استبدلنا ، كما يقضي بذلك تأليف القوى ويريده الواقع ، كلمة « التدمير » بكلمة « التناقص » أو « الأفول » ، وكلمة « الإنتاج » بكلمة « النموّ » أو « الانتشار » لبقي المنطق هو إياه .

---

(١) لوروا ـ غوران ، « الإيماءة والقول » ، (ألبان ميشال ، ١٩٦٤) ، ص ٢٥٧

ومن هنا كان « مارسُ » وكهنتُه وأسوارُه .

ومن هنا كذلك إخفاقات « عصبة الأمم » وإخفاقات سلفها وخلفها . فليس في مكنة شيء أن يمنع الدبلوماسيين من وضع الحرب خارج القانون لو قبلوا بأن يضعوا قانونهم القضائي خارج العالم (وشخصَهم في جنيف) . لأن لقانون منطق عدم الكمال نتائج تزن أثقل مما تزنه « الشرعات » و« الأحلاف » و« المعاهدات » الدولية . وفي هذا العالم الوازن ، وبانتظار الآخر ، تُؤْثر المجتمعات القائمة إسلام نفسها إلى هذه الأحلاف الأمنية الجماعية التي تشكلها « يّاتها » المتبادلة (أديان وإيديولوجيات سائدة) . وليست الموضوعية من اختصاصها : لو كانت مناهجها في الاستدلال « حياديّة » وكانت « إيديولوجياتها العلميّة » علميّة حقاً لما كانت هي ماثلة هنا للاستفادة منها . وحيٌّ مرادف لمنحاز : موجود مرادف لأُحادي الجانب . والثقافات التاريخية أنظمة اعتقاد للمناظرة لأن هوية الزمرة كانت قد انتُزعت بصراع حادّ طويل مع عِداء العالم الخارجي . وبهذا المعنى يؤكّد الانحياز الطائفي الحيويّة العرقية ، وتغدو لا منحازةً أو « لا أُبالِيةً » « إيديولوجيةُ » مجتمع حيَّده الموت . والحقيقة أن وظيفة الثقافة السائد هي أن تقي من الحياد لأن الهويّة الجماعية التي تحتفظ بأختامها ، وهي هويّة خُلقت من تعارض ، ستقضي من جراء غياب التعارض . ولا يملك سلطانَ التحكيم غيرُ العدم (الله أو الموت) .

وعلى من يحمي نفسه أن يضع نقاطاً ثابتة ويخطّ خطّاً بين الواحدة والأخرى و« يصمد » (داخل الخطوط) . أن يتشبّث بمواقع « صلبة وغير قابلة للخمود » . والحبس العقائدي جنائيّ عقلياً ولكنه محتوم تاريخياً . وليس لاستخدام العقل المجرّد استخداماً تناظرياً يقوم العقل السياسي فيه مقامَ مَلَكة اعتقادٍ شرعيةُ نظريةُ بل شرعيةُ استراتيجيةُ . وقد وصف « كانط » قبل « لينين » ما وراء الطبيعة بأنه ساحة حرب تنشب فيها معارك ليس لها آخر[1] . وتاريخ الأفكار الاجتماعية مرصوف بالعقائد الماروائية لأن تاريخ المجتمعات مرصوف بالمعارك . ودَيْن الدم دَيْن ذو مغزى : ما من سديم رمزي يخرج سليماً من عملية مواجهة بل متحوّلاً إلى حالة نظام من القضايا « المربوطة »

(١) «نقد العقل المجرّد» ، مقدمة الطبعة الأولى ، ترجمة «بارني» ، ص ٩

بإحكام . وإذ كانت حالة الحرب ممؤناً كبيراً بالملاط فقد « حبست » من الدول بقدر ما حبست من العقائد ، أو بالحري جعلت ولادة الأخيرات ملازِمة لتكوين الأولَيات بإفراغ الواحدة في الأخرى، والواحدة بواسطة الأخرى. فوحدة الأرض الإقليمية تفترض وحدة الاعتقاد والعكس بالعكس. وتتباهى البشرية المعاصرة بدياناتها وأممها تباهي محارب قديم بندوبه، وإذا كان جسدها، وهو كوكب الأرض، قد طالما سايَفَ فهو ممتلىء جروحاً وندوباً (أنظر خريطة تضاريس العالم). وإذ لم يكن للقتال من نهاية فإن التجريح لم ينته والحُكّات باقية. وها هوذا يحكّ عند أول بلبلة وتسيل جراحه من جديد (الشيعية، الإسلامية، المسيحية، اللبنينية، البعثية، الخ).

ماذا يُستخلص من هذه التذكيرات المقتضبة ؟

أن كل عقيدة طاردة لأن العقيدة عن الطرد تصدر . وأن الجسم العقائدي ينبني بالتجوّف ومن خارج وبنفي الأجسام المنافية له وبردّ فعل على مسار انفجار طارد عن المركز . فلقد كان « ترتوليان » يقول إن الهرطقة تتبع حتماً صحة الرأي : لا يستجيب هذا التعاقب الصادر عن حسن الإدراك لوقائع الملاحظة . وإذا اتبعنا مفارقة منطقية بشكل عميق فإن الهرطقة تُنتِج صحة الرأي ، والتجديف يُنتِج اللعنة . والحكم بالموت يسبق المقاومة الحيوية ، وبالمقابل تثير قوى التفكيك قوى التماسك وتُبَلْوِرها . وصحة الرأي هي عكس الهرطقة كما أن الزخم الحراري عكسُ الفتور الحراري الذي هو أولٌ منطقياً وزمنياً . وترجمة ذلك : أن الـ « يّة » جبهة مشتركة خطّها عدوّ مشترك . فأعطني عدواً جيّداً أصنعْ لك طائفة جيّدة .

ويشكّل وضع عناصر تستعصي على النظام في نظامٍ الظاهرةَ العامة التي ينبغي على كل نظرية في التنظيم (وبصورة أعمّ في التطوّر الاجتماعي) أن تكون قادرة على تحليلها . فكيف « تدخل » أفكارٌ ما في السياسة ؟ إن مجموعة من المواد اللازمة للبناء (أ) تتحوّل إلى نتاج (ب) . لِمَ ؟ بتدخلِ ثالثٍ « عاملٍ » هو هنا حالة الحرب . وإذ لم يكن الانتقال ذا طبيعة نظرية بل « استراتيجية » فإنه لا ينبغي البحث عن مبدأ الوضع في نظام داخل طبيعة العناصر الماثلة في (أ) بل داخل العمل المرتدّ من بيئة نقدية على مجموعةٍ ما من المواد اللازمة للبناء . فلا عجب إذن أن تنحسر العقائد عن التخوم وتظهر عند أطراف الإمبراطوريات ، على حواشي الجَيْشان ، مرتدّةً من خط الجبهة إلى المراكز

« المتمدِّنة » . والعقائد آلات حرب : إنها لا تخرج من مدارس مجتمعٍ ما بل من ترساناته ، أي من عملية تحويل عبر حالة حرب (حرب الأعراق أو الأمم او الديانات أو الطبقات) تتحوّل بها مدارس الأفكار إلى مصانع أسلحة . وبقدر ما هي فكرة الـ « معيار » مثيرة للخصام فإن الخصام يحمل افكاراً معيارية ، ضابطةً في باديء الأمر قامعةً بعد قليل . والعنصر العسكري هو البيئة الطبيعية والأجل المتوسّط المنطقي في عملية إخضاع الثقافة للمعيار .

لقد وُلِد أوّل حلف أمني جماعي في ثقافتنا ، الهلّينية ، من صرخة اتحاد وإجفال مبعثه الحفاظ الذاتي على النوع : « أوْقِفوا الفُرسْ ! » والغريب ان نعثر مرة أخرى على الصرخة نفسها والعدوُّ عينه في أصل تحوّل مذهب ديني سرياني متواضع يواكبه خليط من عقائد السلام الشرقية إلى دين عالمي حافل بالمعتقدات ومزوَّد بكهنوت وتراتبية في عهد الإمبراطورية الرومانية المتأخّرة. «ويّة» نا المركزية ـ الكاثوليكيّة ـ هي أيضاً نتاج صراع عسكري . والظاهرة نفسها ، في نطاق أضيق ولكنها أقرب الينا ، مع « ولادة البروتستانتية » أو تحوُّلِ « كُنَيِّسة داخل الكنيسة » الى كنيسة . فبين موادّ البناء التي هي « الإصلاح » والنتاج الجاهز الذي هو « البروتستانتية » يعترض العامل الذي هو « إصلاح مضادّ » . والصراع المسلَّح هو الذي نقل الأمور من الروح الإنجيلي إلى القرارات العَقَدية ؛ و« لوثر » الشاب المدافع عن الحرية المسيحية على طريقة المفكّر المسيحي الإنساني الهولندي « أيرسم » إلى زعيم غير متسامح من زعماء عقيدة الدولة . والخطّ الفاصل بين الكاثوليكيين والمُصلَحين لم يُخطَّ بالريشة ، ولا خطّه الخَوَرة والقُسُس ، بل بالنار والدم خطَّه صعاليك وأمراء . ولم يمرّ بين الأطروحات الخمس والتسعين التي كتبها الراهب الأوغسطيني الشاب باللاتينية وظهور الكلمة المبتذلة « محتجّ »[1] سوى اثني عشر عاماً (١٥١٧ ـ ١٥٢٩) ، ولكنها أعوام مثقَّبة تثقيب الغربال بمجزرة فلاحي « مونزر » وشهداء « آنفير » الإنجليين الأوائل . فلقد « احتُجَّ » في البدء على « شارلكان » : جمعية « سبير » الرهبانية الثانية . ثم كان التجمّع من أجل البقاء : رابطةُ التعاضد في « سمالكاد » . وأخيراً نهج لاهوتي يجعل التركيب متجانساً من

(١) المقابل العربي لكلمة (prostestant) التي منها البروتستانتية . (المترجم) .

الداخل وهشّاً من الخارج في آن : « كتاب الديانة الصغير » و« كتاب الديانة الكبير » . وإنها لعملية اللزْب النهائية التي تطلّبت في أثناء ذلك « معارضة الداعين إلى تجديد التعميد بعقوبات جسدية » (لوثر) ـ من دون إغفال إخضاع الفرِّيسيين السذج والمراطقة على طريقة المُصلِح السويسري « زڤنغلي » والإشراقيين من كل جنس . وبالطريقة نفسها وبعد ذلك بقليل عجّلت إعادةُ تأليف محكمة « التفتيش » وخلقُ « فهرست » الكتب الممنوعة من الجانب البابوي في تثبيت الكلڤينية . وجنيف المدينة ـ الكنيسة التي كانت قد غيّرت رسمياً مذهبها عام ١٥٣٦ حوّلت ذاتها (١٥٤٢) . وفي كل مكان كان التطويع وترسيخ العقيدة ، وتأسيس الجماعات الإنجيلية وإضفاء الصفة العسكرية عليها ، كان ذلك كله يتمّ في آن واحد . وفي منتصف مسيرة القرن كانت النفحة الإصلاحية تتحوّل إلى « كنائس » مُصلَحة . وإنه لترابط النبيّ والفاتح والحاكم ؛ وإنها لسلسلة الدين والقانون وتطبيق الأنظمة تتوالى وتخطّ متوازيات « الإصلاح » الأوروبي في القرن السادس عشر و« الثورة » العالمية في القرن العشرين . وهنا وهناك يخترع الجيل الأوّل ويغلي ويتخيَّل لإنجاح الهجمة . ولكي يدبِّر الجيل الثاني أمور المعاقل فإنه يثبت المعتقدات ويخطّ الخطوط . وسواء كانت صحة الرأي علمانية أو دينية فإنها ما يبقى من انتصار حين تضع الحرب أوزارها .

وأما الاستقرار العَقَدي فسيبقى مدوّناً في النظام اليومي لـ « حياة الأفكار » ما دام عدم الاستقرار السياسي مدوَّناً في النظام اليومي للحياة الاجتماعية . فهو إذن ثمادّه . ومهما جُهِد في الكنس أمام بابه فسيُعثَر على « يّات » في القُنَيَّة لسبب وحيد هو أن الفُرس واقفون ، بالطبيعة والتفاني ، أمام أبواب « المدينة » . وبدونهم لا وجود للأبواب ولا للأسوار ولا للمدن . ولو لم يكن الميديّون موجودين لوجب اختراعهم . وإنه لجهد ضائع : الثقافة التاريخية هي هذا الاختراع بالذات . ولسوف يتدافع الفُرس على الحدود كذلك . ومهما تكن الثقافة الحيّة ففي الإمكان تحديدُها بأنها الخلق المستمرّ لـ « البربري » .

وقد تسقط قعقعة السلاح من وقت إلى آخر ، وأما العقائد فتبقى منتصبة ، وكذلك « الكنائس » أو « الدول » أو « الأحزاب » التي عملت على لَزْبها بالملاط . وغالباً ما يحدث أن تُوقَّع اتفاقات سلام بين أطراف متنازعين ، شرط أن تبقى خلافاتهم قائمة في

صيغة « إيديولوجية » ، متبلورة في عقائد ومؤسَّسات ، وهي أحافير ، يستمرّ كل حزب في العناية بها بأثمان باهظة ، للحالة التي تشبه بعض الشيء حالة احتفاظ الأمم بأسلحة دائمة في وقت السِلم . ومع أنه ليس للاعتقاد بوصفه بنية شكليّة تاريخ فإن للمعتقدات بوصفها أنظمة تاريخاً ، وهو في العادة خليط مشوَّش من المغالطات التاريخية . والمسرح الذي تتواجه فوقه يقدِّم أحياناً مشهداً مَأْسَهَزْلياً لـ «متحفٍ» من متاحف الفنّ والتقاليد الشعبية محوَّلٍ إلى مسرح عمليات . وتتلاحق فوقه « صراعات إيديولوجية » فقدت كل رهان تاريخي حقيقي ؛ وتُشاهَد عليه أحياناً فِرَقٌ من الحرس المتفانين يقومون بحراسة أسوار ليس وراءها شيء ذو قيمة استراتيجية . ولسوف يُحافَظ ويُدَافع بصلابة في هذه الحالة عن « مواقع » ملحّة بقدر ما هي شاغرة ، مواقع تُختصَر فيها القضيةُ المطلوب الدفاع عنها في النهاية إلى مجرد الحقّ في الدفاع ، والرهانُ الأسمى إلى الحفاظ على الهويّة العرقية لهيئة المُدافِعين . وإن ننسْ لا ننسْ أن التشكيلات القتالية السياسية تتمتّع بمَلَكة البقاء بعد انقضاء ظروف تشكيلها الاجتماعية ، مثلما يبقى رسم الحدود الدولية بعد انقضاء المواجهات العسكرية بين الأمم . وهكذا بقيت « الكنائس » المُصلَحة بعد انقضاء الحروب الدينية في القرن السادس عشر (التي بدونها ما كانت لتتأسّس) بالطريقة التي بقيت بها الأحزاب الشيوعية في أوروبا الغربية بعد الثورة البلشفية عام ١٩١٧ (التي ولدتها وبدونها ما كان تطوّرها ليكون على ما هو عليه اليوم) . والملاحظة بأن أجهزة حفظ النوع تحافظ على نفسها بأفضل مما تفعل وظيفتها معناها التأكيد بأنه إذا كان الجهاز يُفسَّر عن طريق وظيفته فلن يتمكّن من النضوب لأن ضارب (Coefficient) السكون فيه كفيل بقلبه ضد غائيته التكيّفية . ولا يعني دوران آلة سياسية « دوراناً جيّداً » أنها تعمل بشكل جيّد .

٣ـ عقدة «قسطنطين»

إن «قسطنطين» هو «أوديب» اللاوعي السياسي ـ إنه نظيره وعكسه . مع الفارق البسيط **بأن الأوّل تاريخ في التاريخ** والثاني « أسطورةُ أسطورةٍ » . وهناك خرافة عن «قسطنطين»، ولكن حكم «قسطنطين» استمر ثلاثين سنة وليس فيه شيء من الخرافة: **لقد أثّر هذا الأساس الفعلي بشكل مفارق في حساب قدّيس صحة الرأي الذي لا نعرف**

كثيراً عن تاريخه الأمثل لأن الشواهد ليست جميعها من صنع المؤرِّخين للقدّيسين[1] . وعلى العكس من ذلك فإن وهم « أوديب » الشعري مَنَح منذ البدء ضمانة بكلّية الحضور .

وإذا وضع هذا التباين في الموادّ الأوليّة جانباً (التاريخيُ من جهة والأسطوري من الجهة الأخرى) فإن «قسطنطين» يؤلِّف ايجاباً ما يؤلِّف « أوديب » سلباً . فالإمبراطور الورع جدّاً لم يقتل أباه بل ابنه البكر ثم زوجه (في عام ٣٢٦) . ولم تسبّب له هذه الجريمة المزدوجة النفي بل الترسّخ . وذلك من غير إثارة ردّته عن ديانته ـ لأن الجريمة حدثت بعدها ـ فقد مهرها بالدم بشكل منظّم جداً . ولسوف ندع الآن جانباً طابع الورع العائلي الذي يُذكِّرنا بأن رسل المسيحية كانوا هم ايضاً يملكون روح التنظيم (كان «قسطنطين» قد أضفى على نفسه لقب الرسول الثالث عشر) . و«قسطنطين» يبني و« أوديب » يهدم . والعاهل الروماني ربح مملكة ، وملك « طيبة » خسر مملكته . ولقد كان « فرويد » يشبّه أحداث مسرحية « سوفوكليس » بمسار تحليل فردي ، وملحمة «قسطنطين» تعرض مسار توليفة جماعية . و«قسطنطين» هو اللامتغير الرمزي في التوليفة التي هي تجسيد في هذا الصدد للحكم « الحسن » ، كما أن « أوديب » هو اللامتغير في التحليل الذي هو تجسيد للحكم « الرديء » . وللتاريخ الحقيقي بالتحديد قيمة الأسطورة ما وراء التاريخية في أنه يحتوي على مفهوم توطيد المجموعات السياسية . كما لو أن كل ما كان ذلك الإمبراطور يلمسه كان يغدو صلباً (باللاتينية «كاملاً ») . حتى النقود : إليه ندين بـ « كتلة» الذهب [الصلبة] أساساً لنظام نقدي دائم (وجَدّاً لـ « فلوس» نا) .

وأين يمكن رؤية بنية مذاهب صحة الرأي الصغيرة التي خَلَفَتْ «الأرثوذكسية» تبرز بأفضل من بروزها في أصل تكوين هذه الأرثوذكسية ؟ وتنتصب نواة اللاوعي السياسي الصلبة منتصرة في مطلع حقبتنا في ذلك التدشين القسطنطيني للعالم المسيحي ، التدشين الذي تتجلّ جميع أحداثه بمجرّد الاستنكاف عن فكّ عقدته . وليُعطَ ما للمسيح

---

(١) المصادر الأصلية هي بصورة رئيسية « زوزيم » (طبعة « پاسكو » ، باريس ١٩٧١) ، و« هيزيكيوس » و« ميليه » ، ولا سيا « حياة قسطنطين» لمؤلفه «أوزيت القيصري » . وانظر ثبت المصادر والمراجع الكامل في أطروحة « جيلبير دراغون » (المنشورات الجامعية الفرنسية ، ١٩٧٤) : « ولادة عاصمة » (القسطنطينية ومؤسّساتها من ٣٣٠ الى ٤٥١) . (المكتبة البيزنطية ، المنشورات الجامعية الفرنسية ، ١٩٧٤) .

للمسيح ـ تعاليمه وموته ـ ولقسطنطين تأسيس المسيحية . ينبغي أوّلاً إعطاء الشخص كمال نعوته : العسكري والسياسي والديني . وأصل التكوين هذا يختلط بتاريخ مدينة ، ويختلط محتوى صحة الرأي اختلاطاً محكَماً بمحيط دائرتها الذي تؤمّن له تعريفه : «القسطنطينية» معقل متقدِّم من معاقل الرومانية رسم حدوده « قسطنطين » عام ٣٢٦ وأهداه عام ٣٣٠ . فهو يكون أوّلَ عاهل سلك في خيط واحد لمستقبل عالَم من العوالم عقيدةً وتخماً ورايةً . وإنها لوحدات ثلاث في واحدة ، وما زالت الجدّة مستمرّة . « لسوف تنتصر بهذا الشعار »[1] . وأوفى « البيرق » بعهوده : لقد انتصر الغرب المسيحي بالفعل على الحضارات المنافسة بعبارات الجبروت . ولسوف تستحقّ « مَلِكة المدن » أن تكون للجماعة المسيحية ما هي « أورشليم » للجماعة اليهودية ، و« مكّة » للجماعة الإسلامية ، و« لينينغراد » للجماعة « الاشتراكية » : « مدينتها » المقدّسة ، أغلى المدن . وفيها كانت قد اختلطت « روما » الجديدة و« أورشليم » الجديدة (وكأنهما قطعتا « الصليب الحقيقي ») ، لدرجة التحام « الغرب » بـ « الشرق » وتواجههما . وفوق هذا الموقع الاستراتيجي شيدت عاصمة أقوى وحدة سياسية عرفها العالم الإغريقي ، أي الأمبراطورية البيزنطية ، وأطولها عمراً (حتى عام ١٤٥٣ م) . وإنها لألف سنة من الاستقرار النسبي عند مفصل المعمورة : هذا كاف سلفاً لإثارة اهتمام الدراسة الخاصّة بشروط تكوين التجمّعات البشرية واستقرارها . ولكن كبت « بيزنطة » المذهل من قِبَل الوعي التاريخي لثقافتنا ، هذا الكبت الذي لا يبدو أنه يُعنى بذكرى أصولها الرسمية إلا ليُحسِن حجب أصولها الحقيقية ، يشير إلى وجود رهان أخطر بشكل فريد . فإبقاء العيون مثبتة على « روما » أو على « أورشليم » يجنِّب واجب رؤية الذات في « القسطنطينية » . فهل يكون السبب أنه ما من أحد يستطيع رؤية قدره مواجهة ، ومن غير عقاب ؟

ويجمع قسطنطين في شخصه الصُوَر التي تبعثرها في العادة الفلسفة السياسية الحديثة ، وهي صور العاهل والمحارب ورجل اللاهوت . والتوليفة المجسّدة إنساناً تنتج الوحدة على جميع المستويات . فها هو يجد إمبراطورية مفكّكة الأوصال بفعل حكومة

(١) هي الجملة التي كتبها قسطنين على بيرقه الذي صوّر عليه صليباً فوقه المسيح ويسمى (Labarum) . (المترجم) .

الأباطرة الأربعة وفي عهدها : فيخفّف الانقسامات ويعيد الحكم الملكي المطلق . ويجد « كنيسة » مجزأة ، فسيفساء من مطرانيات مرصوفة جنباً إلى جنب : فيعيد جمع الأسقفيات في ولايات ، ويحدِّد المجامع الكنسية الإقليمية ، ويمنح المؤسَّسة الكنسية التي في طريق التكوين أسسها الإدارية والقضائية والنظامية . ويجد العقيدة المسيحيّة متطايرة شعاعاً بفعل الأزمة الآرائية والأقليات القومية : فيدعو الى « نيقية » ، أوّل جمعية عامّة « للأمم » ، أي أوّل مجامع الكنيسة الدينية في ترتيب الزمن (عام ٣٢٥) ، ويشجّع شخصياً أوّل تحديد عَقَدي لـ « الغرب » ذي قيمة إلزامية . ومن جهة أخرى فإن تعميد الكنيسة المستمدّة من المسيح « كاثوليكوس »، أو عالميّة ، تمّ في القسطنطينية. وفي الإمكان تماماً الحديث عن عبقرية في التنظيم . ولكن حالة «قسطنطين» ليست حالة منظِّم جيّد . فهو يطبق تجربة ذات قيمة عالمية تتمثّل في الكشف عن سرّ صنع ما هو عالمي ، أي ترابط مختلف مستويات التنظيم هذه . وتماسك المسيرة الاستبدادية الذي لا سند له هو الذي يجعل من مؤسِّس مذهب صحة الرأي أكثر بكثير من والد لـ « البابوية القيصرية » البيزنطية ، يجعل منه بشكل واضح أكثر من السلف المُحتَمَل لـ « الأنظمة الاستبدادية الحديثة » : إنه التحقيق الحيّ لرغبة جماعية جوهرية . وكل الناس يعرفون «حلم قسطنطين» ـ الحلم الذي رسمه «بيارو ديلاّ فرانشسكا» (لسوف تنتصر بهذا الشِعار) . فإذا اردتَ التغلّب على « ماكسانس » و« ليسينيوس » منافِسيْك فاتّخذ الصليب شعاراً . ولكن ما من زعيم سياسي يفكّر في أن يحذو حذوه لأنه يشكّل بالتحديد مقياساً في الشرعية . وإن ما ينبغي كبته بالمناسبة ليس فقط أن ديننا الرسمي أُسِّس بقوة السلاح (معركة جسر « ميلڤيوس ») وأن حقيقة« الإله الحق » تقوم منذ سبعة عشر قرناً على قرار سياسي في نهاية المطاف اتّخذه زعيم حربي متردّد ؛ إنه عدم الانقسام الأصلي في الشأن السياسي والعسكري والديني الذي تتّخذ وحدته الإدراكية المدفوع بها هنا إلى درجة التأجّج شكلا ملموساً لمسار تاريخي ، الشكل الذي يصدر عنه تاريخنا الحديث .

وعلى الرغم من كون «عقدة قسطنطين» عالمية فإنها الحُلم المزعج الذي حلمه « الغرب » وهذا هو السبب في انه الحلم المزعج لأصول « الغرب » بالذات . والماضي الذي يستعصي على الانقضاء ، أو الذي لم يحدث قطّ ان انقضى تماماً ، هو هذا الذي

يحتفظ به اللاوعي مخزوناً . وكلمة « عقدة » التي تجاوز قليلاً حدّ الملاءمة وقد خفّف من حدّتها تبسيطُها شبه الفوري ، نحتفظ لها هنا مع ذلك بدلالتها الأولى للتعبير عن مجموعة من « العمليّات » ذات القيمة التنظيمية (أو المنشّطة للحرارة) القوية ، وقد كبحها ، جزئياً أو كلّياً ، الرقابةُ الجماعية . وتوجد هنا « عقدة » لأنه يوجد « خليط » من جهة و« قسر » من الجهة الأخرى . ومسلك صحة الرأي تشابكٌ قسري بين مسالك أوّلية ، وعقدة علاقات مستعارة من سجّلات متميّز بعضها من بعض بشكل خادع ، أو من شبكات متّصل بعضها ببعض تحت الأرض . ولا تحيل عقدة « قسطنطين » على نواة مَرَضية قد يكون من الممكن حذفها يوماً لاستعادة العافية ، وإنما تحيل على وظيفة بانية للأنظمة السياسية الاستبدادية التي هي قيد الممارسة . وفي الإمكان أن تجسّد كما تفعل عقدة « أوديب » الخطيطةَ الأساسية لعلاقة مثلّثة الأضلاع (حرب ، أرض إقليمية ، مُعتَقَد) بإضفاء قيمة ثابتة على إكراهات تحديدية بالإمكان التعرّف عليها بشكل آثارٍ حتّى في أكثر الجماعات تراخياً أو أقلها « استبداداً » . وتوفّر الملاحظة التاريخية عدداً قليلاً من الأمثلة عن زعماء سياسيين كانت الفرصة قد أُتيحت لهم لإعادة توحيد إمبراطورية من الإمبراطوريات ، ولإقامة دين للدولة ، ولذبح أُسَرهم ، ولإنشاء عاصمة ولسّن معتقد « التجسيد » ، بمثل العدد الذي توفّره الملاحظة العيادية من الأمثلة عن أفراد كانوا بالفعل قد أقدموا دون أن يدروا على قتل أبيهم والزواج من أمهّم . وفي الحالتين يتمثّل المعيار في قراءة الفظاعات النموذجية . فظاعات قَدَرٍ هاجعٍ في كل مكان خارجاً وهو لم يستيقظ هنا إلا ليقول لنا : « كان ينبغي ان تمرّ أنت ايضاً بذلك ، من غير أن تصل مع هذا الى ذلك ، وسيكون عليك دوماً أن تصارع ذلك » . ووعي ما هو محتوم يُحرِّر بقدر ما يُقيِّد تقنيعه . وكما أن «كل كائن بشري يرى مفروضاً عليه مهمة السيطرة على عقدة « أوديب » ، فإن عل كل عهد سياسي جديد ، إذا لم يكن باستطاعته الإفلات من قانون إنشائه ، أن يفاوض الإمبراطور «قسطنطين» المختبيء داخله في أقل الظروف الممكنة رداءة . وها نحن أولاء اليوم يفصلنا عن حقيقتنا حاجز هشّ من اللامبالاة . وللإسهاب في شرح الرسالة إلى « فِلِيَسّ » فإن كل تكوين جماعي يحمل مهما صغُر ، «قسطنطيناً أكبر» في مرحلة البذار والاستبهام ، ويجزع في كل حقبة أمام إنجاز حلمه المنتقل إلى الواقع . وهو يرتعد من ذلك كثيراً أو قليلاً تبعاً لمدى الكبت الذي يفصل بين حالته وهو طفل

وحالته الراهنة . وإننا لنندور على أنفسنا في تأسيس القسطنطينية ـ وهي المعنى الحقيقي دائرة معارف . وهذا هو التاريخ المحلّي الذي يُراكِبُ مقالةً في أصول « الله » مع مختصر في التاريخ العالمي ووجيز في علم الأحلام . فلننظر عن كثب .

مذهب صحة الرأي هو أوّلاً مكـان ، وليس أي مكان : مكـان خطر ، فهـو إذن محصّن . ولا ترجع قيمة المضائق الاستراتيجية في الـزمن إلى يومنـا هذا . فهنـا يواجـه الناس الفُرس ، كما أنهم يجدون أنفسهم على مسافة لا بأس بها من نهر «الدانوب » ، أكثرِ حدود الإمبراطورية تعرّضـاً للتهديـد على يـد السَرمـطيين والقـوط الزاحفـين إليه مجتمعين . وقد اختار « قسطنطين » بلدة « بيزنطة » (بيزوس) الإغريقية موقعاً لغـرس العاصمة الجديدة مُؤْثراً إياها على الإسكندرية أو أنطاكية (المدينة الرومانيـة الكبرى في الشـرق) لأنها كانت تقـدِّم أفضل مـوقع ـ مفصـل لكسـر طـوق حصـارٍ مـا . وبُنيت « المدينة ـ الدولة » ووجهها إلى الشرق حصناً لقطع طريق البوسفور على البرابرة (وقـد كان تمثال « قسطنطين » الشهير القائم فوق عمود من حجر السمّاق ، وهو رمز المدينة ، يواجه « المشرِق ») . ولسوف تكون نسخة « المدينة » الشرقية الخالدة (مجلس شيوخ ، حكام شرعيون ، الخ . . .) أنصع صحّة من الأصلية . وقد تمّ رسم حدود « روما » الثانية حقّاً تبعاً للطقوس الأسطوريـة التي رافقت إنشاء الأولى ، أي بنـذر فضاء محمّي إلهياً ليكون محراباً : بعد « التكريس » الذي يُبطِل صفة الدنس عن الفضاء المخصَّص يـأتي « الإهـداء » الـذي يمهـر الانتـماء الـديني . وينعكس الكـلّ داخـل محيط دائـرة الأرثوذكسية ، وهي فكرة مقدّسة وسياسيـة معاً ، أي إقليميـة . وفي باديء الأمـر كان أرثوذكسياً كل ما هو داخل الأسوار لأن كل ما لم يكن من القسطنطينية كان أجنبياً، فهو إذن « بربري » . وهكذا وضع الجانب الطيّب في مقابل الجـانب الخبيث من البوسفـور (جانب الفُرس) . وهـا هي ذي الأرثوذكسيـة تسير جنبـاً إلى جنب مع رسم الحـدود الفاصلة . وقد سبق أن قلنا إن العقيدة عبارة عن معقِل . وها هوذا التقنين الأرثوذكسي يؤكد ذلك . وتعريفه الأوّل موضعي بحت ، وهو نتيجة استراتيجيـة تقسيم جغرافي ، ولكنه أيضاً نتيجة جُغرافْيا كانت بالضبط ذات فائدة استراتيجيـة : كانت الأرثـوذكسية تعني أوّلاً بيزنطة ـ المساحة ـ أي تدبير شؤون أرضٍ إقليميةٍ إداريةٍ ما ـ وهو معنى أصلي سوف يتّسع عما قليلٍ ليفيد الإخلاص لمبدأ « نيقية » الديني ـ بوصفه استعارة دينية لانتماء

سياسي ـ وسوف تكون الأثوذكسية أخيراً « علامة فارقة نهائية لما هو روماني » ، او حاجزَ هويّة أسمى .

والتراصف باتّجاه المنبع « إيمان ـ مَلِك ـ قانون » يلحم باتّجاه المصب ، ولأجَلٍ طويل ، حلقاتِ تحقُّق الهويّة في سلسلة ، وهي كمال الإيمان والإخلاص للملك ومراعاة القوانين ، محوّلاً في الوقت ذاته المرطقات إلى « جُنَح بحقّ الشأن العام » . و« شرعيةُ الإمبراطوريةِ والأرثوذكسيةُ لا تنقسمان لأن إرث روما لا يتوزّع » (داغرون) . وليست الأرثوذكسية هي التي صنعت العاصمة بل العكس . وقد رسم « قسطنطين » المجموع المغلق على الأرض أوّلاً (بسنان الرمح كما تقول الأسطورة) « ثم » في النصوص . وكما أن وحدة الامبراطورية لم تُعَد بالانتقال من الجزء إلى الكل بل بإدماج الأجزاء في كلٍّ مُعطىً سابقاً فإن وحدة الدين الكاثوليكي (المكفولة بشمولية التشريع المنبثق من المجامع الدينية وحدها) ليست نتاجاً تأليفياً بين أقسام من عقيدة مضافٍ بعضها إلى بعض : على الرغم من إعداد العَقَدية خلال وقت طويل في التاريخ ، وأثناء تقلّبات كثيرة في صروف الدهر ، فإنها ليست بحدّ ذاتها تاريخية لأنها سجّلت نفسها في المكان ، على الفور ومنذ بداياتها ، شكلاً مغلقاً ومنظّماً سلفاً وذا هندسة متغيِّرة .

لقد عمد «قسطنطين» ـ « ڤوبان[1] الربّ » ـ إلى تحصينات دائرية موحدة المركز أملاها عليه منطق دفاع متدّرج وإن سكونياً : المُعتَقَد « مجلى الدين وسوره الواقي » ؛ والدين « سور الإمبراطورية الواقي ومجلاها » ؛ و« المدينة » الجديدة درع الدين الجديد (« حرز » اللاتينية) ، وقد بُنيت أسوارها قبل بناء بيوتها (التي سبقت بدورها وجود السكان) . لقد كان موجِد الاستقرار يعمل بعلامات ومن دون عمليات نهائية[2] . فقد كانت فكرة الحدود في دماء هذا الرجل إن جاز التعبير . وإذ كان قد وُلد عند أطراف

(١) ڤوبان (سيباستيان لوپريستر) ـ « ولد عام ١٦٣٣ ومات عام ١٧٠٧ م » ـ هو ماريشال فرنسا . وقد اشتهر بأعمال تحصين المملكة ، وإنشاء المرافيء والأقنية ، وتحسين فنون الهجوم الحربي ، وربح عدة معارك حاسمة . وقد استعار المؤلف اسمه لـ « قسطنطين » فجعله « ڤوبان الربّ » ليؤكد ان ما قام به من تحصين مدينة القسطنطينية كان عملاً « حربياً » بقناع « ديني » . (المترجم) .

(٢) استخدم الكاتب (dé — finitions) التي لو لم يفصل بين جزئيها (dé) بمعنى النفي و (finitions) بمعنى العمليّات النهائية لإنجاز أمر من الأمور لأفادت معنى (التعريفات) أو (التحديدات) . والمقصود أن قسطنطين كان يرسم الحدود للأشياء قبل أن ينتهي من إنجازها . (المترجم) .

الإمبراطورية وربي على الحدود في مهنة السلاح ، وإذ كان قد ألِف التخوم البروتونية والجرمانية والإسبانية ، فقد يكون أمضى حياته متربّصاً على جميع طرق العسس الممكنة ـ الدينية والجغرافية والمؤسَّسية . وتُقفِل دائرةُ الإله الواحد ـ المعروضة أطروحةً في « نيقية » عام ٣٢٥ ـ وحدةَ الإمبراطورية المرمَّمة . علماً بأن المفارقة تتمثّل في أنه وجب ان يُضغط إلى أقصى درجةٍ تقديسُ الإمبراطوريةِ الرومانية المتأخِّرةِ الشائعُ الطافي ، بتركيزه في شخص المسيح لتوسيع فلك السيادة الإمبراطورية وتأكيده .

وتشاء الأسطورة أن يكون «قسطنطين» قد اعتنق المسيحية عشيّة معركة شاقّة ـ في عام ٣١٢ وهو تاريخ « جسر ميلفيوس » ـ واثناء ترقّبها ، بعد عدة تعويماتٍ وبعض الاعتناقات التجريبية لعقائد دينية أخرى . وإذ كانت العادة في ذلك الوقت أن يتم الإقناع عن طريق « الدوافع التأليهية الغرزية » فقد كان يهمّ ألاّ يُخطأ في نوع الألوهة . ونعلم في الواقع أنه لم يؤمن حقاً إلاّ عشيّة موته (عن طريق حساب كان شائعاً حينئذٍ ، حساب كان يتيح للمرء أن يصل إلى «السماء» بأقلّ عدد من الخطايا) وأن إيمانه على الرغم من كونه مستنداً ومدعوماً بانتصاراته العسكرية لم يكن فيه شيء من الانخراط الصوفي أو من نذر النفس بلا مقابل . وحسب رأي « زوزيم » كان « قسطنطين » إنساناً بلا مبدأ ، وكان دغماتيِّنا الأوّل انتهازياً بلا قيد ولا شرط . وما كان ليلتزم قضية المسيح إلا وفقاً لحساب مصالح . بيد أن التفسير السيكولوجي ـ سواء كان صائباً أو خطأ ـ لا يستطيع إخفاء المنطق السياسي في الخيار القسطنطيني، ولا فرصة تحويل سرّ «التجسيد» إلى مركز ثقل للاعتقادات الجماعية بعد « الاستيلاء على السلطة » نهائياً .

وكان أن حملت المسيحية إلى الامبراطور أوّلاً كفالة غياب . . فعلى غرار الآلهة الأفلاطونية الجديدة كان إله المسيحي إلهاً محجوباً لا يبلغه الأحياء البسطاء . فلم يكن في مقدور أحد رؤية المسيح ميتاً ، بينما كان الأباطرة المؤلّهون الذين كان التعبُّد لهم يُؤمِّن حتى ذلك الحين وحدة « الإمبراطورية » غيرَ مصدَّقين أبداً لأنه كان في وسع جميع الناس رؤيتهم بالصورة أو شخصياً[1] . ويقال إن « قسطنطين » كان قد جرّب في وقت من

---

(١) يُقرا حول هذه المسألة المُتناظَر فيها ما جاء في كتاب « الخبز والسيرك » (لوسويّ ، ١٩٧٦) لـ « بول فين » ، ص ٥٦٠ ـ ٥٨٩ ، « تأليه الأباطرة وفكرة الجاذبية الخارقة » . ويبقى أفضل إيضاح (صحيح وتركيبي) هو الذي جاء به « سيرفو » و« توندريو » : « منافس للمسيحية ، عبادة العاهلين في الحضارة الإغريقية ـ الرومانية » (ديكليه ، ١٩٥٧) .

الأوقات شِعار « الشمس التي لا تُقهَر » ـ صورة « الملِك » السماوي ـ مبدأ لجمع الكلمة . وهو اليوم بعيد جداً في الزمن ولكنه ما زال أكثر وضوحاً من ضوء النهار . وكان إله المسيحيين يُلقَّب « شمس العدالة » ، ولكنه كان يتمتّع بأنه غير مرئي وأنه لا يدفّىء سوى القلوب . ومن عهد « قيصر » الذي انتُخِب في حياته حبراً أعظم (وأُلّه بعد موته من قبل ابنه بالتبنّي « أوغست ») إلى « ديوكليسيان » كان التأليه المتزايد لشخص الإمبراطور يسير جنباً إلى جنب مع خلخلة متزايدة لتماسك « الإمبراطورية » السياسي . وكانت عبادة « الدولة » التي اشاعها الأباطرة تلهث وهي تنتفخ فتقّوض أسس « الدولة » . وحسب رأي « سوييتون » فإنه لم يكن من حقّ أحد من الأحياء أن يُعتَبَر إلهاً ، والواقع أن الإمبراطور لم يكن في أوّل عهد « الإمبراطورية » إلهاً بل « متألّهاً » أو « عبقرياً » مُتَمَثِّلا بالنَسَب أو مُبجَّلاً بوصفه أبا الوطن ، إلهَ البيتِ الكبير كما عند الرومان . ولم تكن العبادة موجهة كذلك إلاّ إلى الوظيفة ـ لأن التأليه كان للشخص ، ولكن بعد الوفاة . ومعلوم أن التطوّر كان قد انتقل بالقضية من العاهل النورانيّ الألوهية إلى الإله المجسَّد ـ فبعد انقضاء أسرة « سيفير » الحاكمة مثلاً غدا الأباطرة يُدعَوْن « آلهة » بشكل مباشر . وأفضى تأليه الأباطرة تأليهاً كاملاً إلى تفكّك « الامبراطورية » الرومانية ، وذلك ليس فقط بسبب دوران متسارع فوق القمة وإنما أيضاً بسبب الوهيّات كثيرة طارئة من كل جنس حدت بـ « پيترون » إلى القول : « إن بلدنا يقدّم حشداً من الألوهيّات يسهل معها الوقوع على إله أكثر مما يسهل الوقوع على إنسان »[1] . وعند موت « ديوكليسيان » مثلاً كان هناك سبعة خلفاء ، جميعهم « أجلاء » ومتألّهون ، لاقتسام « الامبراطورية » فيما بينهم . فبأي إله يُلاذ ؟ وقد أثار التضخّم في دوالّ القدسيّ ، وهو يقلل من قيمة الدلالة ، مردوداً تنظيمياً متدنّياً جداً للعبادات الدينية . فكان المتألّه يبتذل نفسه وهو يتأنّس حتى فقد الحكم المركزي احتياطيّه من الذهب . ولم تكن الوحدة السياسية مرهونة بفجوة أولى . فطلاق العقلّية الدينية الجديدة ذات الصبغة الشرقية والمؤاتية لاستعلائيّة متزايدة لما هو إلهي ، من المقوليّة المتزايدة لشرعية « القياصرة » ، جعل الحاجة الى غياب مُحدِث للاستقرار في هذه الدنيا جليّة واضحة . باعتبار طَفْو الأساس الماوراء السياسي للانخراط السياسي مانعاً من تحويل السلطة

---

(١) پيترون ، « أهاجٍ » ، ظ ، ٥ .

تحويلاً منتظماً وسلمياً .

وسوف تتمثّل ضربة « داود الجديد » العبقرية في هذا الظرف بالفهم (فهماً حدسياً) أنه ليس هناك ـ ولا يمكن أن يكون ـ من نفوذ شخصي لأنّ كل إمرة هي قائمقامية . فما إن يتلقّب الامبراطور حَبْراً أعظم حتى ينزل بوصفه شخصاً فرداً من فوق المذابح وترتفع « الإمبراطورية » فوقها « تلقائياً » بوصفها هيئة جماعية . وتكتسب شخصيةُ المقدّس الاجتماعي (الـ « نحن » هو « أنا ») الحقيقية كلَّ شيء من نزع الصفة الشخصية الظاهري عن الحكم (لا يهمّ شخصي كثيراً ، فإليكم يرجع أمر سلطاني) . وقد أنكر «قسطنطين» الألوهية على نفسه وهو يتخلّص من زيفها ويلصقها بـ « الآخر » ؛ وغدا ممكناً مذّاك أن يحكم ، أي أن يتكلّم باسم « الآخر » من غير أن يثير الضحك . وكان تخفيض الرتبة الظاهري في سلسلة الرتب الإلهية مفتاحاً لإعادة بناء قوّة . والذي أسلمه زعيم « المدينة » الأرضية بهذا التخفيض الى زوجة المسيح ممثِّلةِ « مدينة الربّ » استعادة مضاعفاً مائة ضعف في السلطة السياسية . ولم يعد الامبراطور بعد «قسطنطين» يُلقَّب « الحاكم الأعظم قيصر » بل « سيّدنا » . واستبدال « الحُكْم » بـ « السيادة » هو عكس « الإنقاص من القدرات » تماماً . لأن الجلالة غير مباشرة : لا تنبثق من إنسان بل تنعكس عليه . وإذ أقسم «قسطنطين» على الإخلاص للمسيح ،وهو الوسيط المثالي ، فقد أعاد الحدود التي كانت في طريقها إلى العفاء بين المستويين البشري والإلهي ، وأقام نفسه وسيطاً فاعلاً : غدت عبادة الإمبراطور الشكل الذي تكتسيه عبادة المسيح . وألفى سكان الإمبراطورية أنفسَهم شعبَ الربّ . وإنه لَولاءٌ مضمون (مبدئيّاً) .

وليس الانقطاع بين « ديوكليسيان » و « قسطنطين » في غائيّة العمل الإمبراطوري : تأمين التماسك لإمبراطورية متمدّدة بإزاء التوتّرات الارتكاسية في الداخل والخارج (ضغوط بربرية ، أزمة إقتصادية ، الخ . . .) ؛ بل في الوسائل الكفيلة بتبليغها . وقد كان مختلف رؤساء الدولة شبه واعين أن « التجديد » السياسي يمرّ بـ « تصحيح » ديني . و « قسطنطين » هو وحده الذي حزر أن « الدولة » الكاملة ستكون « دولة » النقص . وها هو ذا تبعاً لمحاسبة تتعلّق بأمور عدم الكمال يركّز على المسيح ويراهن على الندرة ويفرّغ ما حوله ويكسب . ويراهن « ديوكليسيان » وخلفاؤه على أسماء التفضيل (جوبيتير أعظم الآلهة) ويُغرِقون السوق بإخلاء المسرح للالهي ولا يصلون إلى شيء .

وفي الوقت الذي كان فيه شيء مطلق قادراً وحده على إنقاذ العلاقات بين مختلف أجزاء « الامبراطورية » لم يكن الأباطرة الوثنيون يملكون الوسائل الدينية لحكمهم المطلق الذي كانوا يبحثون عنه عبثاً في تدعيم عبادة الامبراطور أو في رجعة إلى التقاليد القديمة أو في مراكمة العبادات المحليّة . ووفّر « قسطنطين » لنفسه هذه الوسائل بعملّية طرح فجرّد شخصه من نعوت التعبُّد ليخلق التبعية بطريقة غير مباشرة . فهو ليس مالكاً بل مستودَعٌ مؤتَمن . ولقد اختار الإمبراطور الإله الواحد والحاكم الواحد . وإنها لصيغةُ أعطني فأعطيك في مرسوم « ميلانو » . وصيغة أنا أجعل قدسيتك (في الوقت المحدّد) شأناً من شؤون الدولة ، وأنت تجعل دولتي من الأقداس . بيد أنه كان ينبغي ، في الوقت المحدّد ، وبشكل منطقي ، أن ينتصر المؤسِّس على المؤسَّس ؛ وأن تبقى المؤسَّسة الكنسية بعد انهيار « الإمبراطورية » ؛ وأن تبقى الإمبرالية المسيحية بعد المسيحية الامبراطورية[1] .

وبذلك كان « قسطنطين » يعالج الفوضى المتفاقمة الناجمة عن جمعٍ لا تمييز فيه لآلهة أغراب في « پانتيون » مركزيّ . وبقدر ما يَرْحُب الإقليم السياسي الواجب تغطيته تنقص الحاجة الى الاستنجاد بالأشياء المطلقة ، وحين تُجتاز عتبةٌ جغرافية أو ديمغرافية معيّنة يتأكّد فضل مردود الإله الواحد . وتعدُّد الآلهة هو ترف الجمهوريات المكتومة والمدن المتواضعة الصغيرة المساحة .

وتفاقُم الداعي التوحيدي يعقلن التوظيف السياسي بشكل تلقائي . والحقّ إن التعامل مع غائب أسهل من التعامل مع عدة غائبين . ولسوف يتيح الاقتصاد في الغياب من فوق أن تقتصد الزمرة في الاعتقاد (أو الإنفاق) من تحت : تنخفض بمقدار ذلك تكاليف السلطة . وكلّما قلّ عدد « الثقوب » قلّ عدد « التسرّبات » . وكلما كان معيار الإحالة أندر زاد التماسك والتراصّ . ومبدأ العلّة الكافية : عندما يكون لأبرشيّة عدّة قديسين وترغب في الدوام تنتهي بتكريس نفسها لقدّيس واحد . والعلوم الاجتماعية

---

(١) «كان « قسطنطين » قد اعترف منذ عام ٣١٨ للأساقفة بسلطة قضائية تخوّلهم سحب الدعاوى من المحاكم العاديّة ، وفي هذه الحال يكون الحكم الأسقفي نافذاً من غير استئناف . وهكذا وُلد ما سوف يكون بعد ذلك « امتياز المحكمة » الذي يضع الكنيسة خارج القانون المشترك وفوقه ويخوّلها سلطة كفيلة بزعزعة سلطة الأمير . . . » (مارسيل سيمون ، ارتو ، ١٩٧٢) .

الباحثة في العدل الإلهي (أو علوم الاجتماع التي تعالج موضوع العدالة) تبلغ بانتصارها أبعد الغايات مع إله فرد ، يشهد بذلك ازدحام « الامبراطورية » الرومانية بالآلهة ، كما يشهد به اليوم طابع المثالث النظرية غير القابل للحياة (« الماركسية - اللينينية - الماوية ») وطابع المثاني الشكليّ البحت (« الماركسية - اللينينية ») . فليس للمجتمع السوفياتي في الواقع سوى مؤسّس إلهي واحد : لينين . والمجتمعات الشيوعية المضادّة في الغرب - وقد كانت تنذر نفسها لـ « ماركس - إنغلز - لينين » - اضطرت في النهاية إلى اختيار عنصر إحالة واحد . ويعثر على ظاهرة تصفية مماثلة في المجتمعات الصغيرة التي نمت على الجذع المسيحي : اتضح أن الفِرَق التي حاولت أن تجعل الله اشتراكياً بإعادة دمجه في حياة الزمرة اليومية أقل قابليّة للعيش (أو أسهل حذفاً) من « الكنائس » الأشد منها صراحة في احترام الاستعلائية الالهية ، وقد حافظت على تناقض حادّ بين الحياة الدنيويّة والحياة القدسيّة . وبالجملة فإنه إذا كانت عمليّة نظم الناس في زمرة تفترض وجود شيء مطلق فإن جعل المطلق جماعياً ينهك الجماعة . ولأنْ يتحابَّ الناس عبر مستعلٍ فرد فذلك أقل مشقّة من عبادة بعضهم بعضاً (كما كان يفعل على نحوِ ما « الألبيجوازيون »[1] و« البوغوميليون »[2] و« المونتانيون »[3] الخ . . .)

ومع ذلك فقد كان ينبغي أن يتأكّد الزعيم من مصدره . وبالفعل فإن غيبوبة المَلِك الإلهي كادت تنقل من حضور إلهي يفوق الحدّ إلى غياب إلهي يفوق الحدّ بحفرها بَوْناً لا يمكن التغلّب عليه بين البشر والله ، أي بين رعايا وعاهِلهم . ومن هنا إلحاح « قسطنطين » على جعل زملائه - الأساقفة يتبنّون سر « التجسيد » مُعتَقَداً . وعندها نمت نزعة شديدة الخطر على استقرار المؤسّسات تتمثّل في إنكار ألوهية المسيح . فإذا كان هذا الأخير إنساناً كغيره من الناس فما الداعي لطاعة ممثّليه ؟ وهكذا نشأ أخيراً الرهان على أخطر هرطقة عُرِفت في ذلك الوقت : الأريوسيّة[4] .

---

(١) فرقة مانوية انتشرت منذ القرن الثاني عشر في نواحي « ألبي » جنوبي فرنسا فأمر البابا إنّوسنت الثالث بشنّ حملة صليبية عليها عام ١٢٠٩ م ، وتمّ القضاء عليها نهائياً عام ١٢١٣ م . (المترجم)

(٢) هراطقة بلغار في القرن الثاني عشر استمدّت الفرقة المذكورة أعلاه عقيدتها من عقيدتهم . (المترجم) .

(٣) أتباع « مونتانوس » ، وهو هرطيق فريجي (آسيا الصغرى) من القرن الحادي عشر كان يعتقد بأن عودة المسيح إلى الحياة في يوم النشور وشيكة الحدوث . (المترجم) .

(٤) مذهب أريوس الإسكندراني (٢٥٦ - ٣٣٦ م) الذي ينكر وحدة جوهر الاقانيم الثلاثة وبالتالي ألوهية المسيح . (المترجم) .

فإذا كان الله (أو الكلمة) موجوداً بكلّيته « في » المسيح فإن الورع الشعبي معرّض للخلط بين الآب والابن ، ولخدمة الأوّل عن طريق أجناس الثاني الخياليّة وحدها . وهو انحراف وثني ثار عليه « أريوس » الذي شدّد على تمييز الطبائع للحفاظ على هوية الآب ثم بلغ بعنصر « الإنسان » في المسيح إلى أقصى الدرجات لكي يستعيد عنصر « الله » كامل استعلائه ومفارقته . فلقد وُلِد المسيح سنة كذا وفي يوم كيت في الساعة كذا ؛ وأما الله مبدأ جميع الكائنات فلم يولد . وقد ضمّ الله إلى ذاته « الكلمة » ، ولكن « مرّحينٌ من الدهر لم تكن فيه « الكلمة » موجودة » ، وبالتالي لم يكن تجسيد « الكلمة » موجوداً هو الآخر . وليس المسيح عَرَضاً ، ولكن الجوهر لا يمرّ عبره ، وقد كان من الممكن عند الاقتضاء أن يستغني عنه . وكانت الأريوسية تُسلِّم بقدرات يسوع الإلهية لا بالطبيعة الإلهية في شخصه الماديّ . فإذا كان « الجسد » والحالة هذه أجنبياً عن « الكلمة » فإنه يَنْتُج عن ذلك أن في وسع المرء أن يكون أجنبياً عن « جسد المسيح » الذي هو « الكنيسة » مُسيَّرة من خليفة « بطرس » ، أن يكون كذلك من غير أن يخرج عن طاعة أسقفه . ومن المستحيل مساءلة النَسَب الذي يربط المسيح بالله أبيه من غير أن تثار عاجلاً أو آجلاً عبر ربط غير مباشر ، وإن محتوماً ، مسألة واجب الطاعة لـ « زوجة المسيح » ـ لرئيسها ولسلسلة الرؤساء الصادرين عنه . بدءاً بأوّلهم جميعاً : الامبراطور الأسقف .

وإذا شاركت « الكنيسة » من ناحية في « جسد » بشري جداً فإنها لا تُتحدّى ولا تتحدّى: لن يقدّم لها العلمانيون انفسُهم واجباتِ العبادة ، أو ، بالفرنسية الفصيحة : لن يدفعوا قطّ الضريبة . فما الداعي إلى أن تُخدم زوجة إنسان ككلّ الناس ، حتى وإن كان أسمى رتبة ؟ وعلى العكس من ذلك فإنها إذا كانت تمثّل كائناً ذي طبيعة إلهية تامّة فما العلاقة الممكن قيامها بين هذا الربّ وخدمِه المعينين ، ولماذا إذن المرور في أقصى تقدير بالمؤسسة الدنيوية لاقامة علاقة بيننا وبين «ـه». وفي الحالة الأولى ترتكب الجاذبية الكنسية خطيئة بسبب الغياب ، ولا لزوم لها في الحالة الثانية . وقد اضطر « التجسيد » إلى فتح طريق له بين الرمضاء والنار لأنّ كل حلّ متطرّف كان يعرّض أسس السلطة السياسية للخطر . وصدر القلق الأوّل عن « قسطنطين » المفطور إمبراطوراً والمتشبّث بأن يبقى كذلك .

ولكي يحافظ على الوحدة السياسية لـ « دولة » أمّن استقرارها (على الأقل في مدى عهد) كان عليه مهما كلّف الأمر أن « يبني بالباطون » قاعدتها المقدّسة . وبصورة عامة فإنه كلما ازداد الحكم مركزيّة ازدادت حاجته إلى البسيط والمتجانس . وكانت المبالغة آنذاك في التمييز بين طبيعتي المسيح تعرِّض السلطة الامبراطورية الجديدة للاضمحلال بفصلها إلى أبعد حدّ بين السلطتين الروحية والزمنية ، أي بين الشرعية والقانونية . وكان من مصلحة « قسطنطين » أن يتوحّد من جديد في المسيح . فاستدعى إلى « نيقية » كلّ من وصلت إليه يده من الأساقفة وفرض عليهم بلا تحفّظ ما ينتظره منهم : مذكّرة توليفية تهدم آمال الآريين . وفي عام ٣٢٥ م أُعلن « الابن » « مولوداً لا مخلوقاً » وبالتالي ربّاً حقيقياً صادراً عن الربّ الحقيقي . وأصبح سرّ « التجسيد » أوّل أركان الايمان في « كنيسة الدولة » . وإنه لتاريخ هامّ : عام ٣٢٥ م الذي كان من الممكن أن يكون بداية تأريخنا .

ويغلق السلام القسطنطيني فصلاً من تاريخ العالم ، ولكنه يفتح واسعاً كتابنا في اللاهوت السياسي ، وبالتالي عهداً طويلاً ومُعقداً من أعمال العنف من المستحيل إدراجها في الشبكة الوديعة الخاصّة بمقولاتنا الأكاديمية . لأن المناظرَة اللاهوتيةَ سياسيةً وقومية وتأويلية وعسكرية وما ورائية في آن . وقد مزّقت مناقشة مُعتَقَد « التجسيد » المشرق المسيحي برمّته قروناً طويلة . وإذا كان قد قُدِّر للغرب أن يكون أقلّ تعرّضاً للزعزعة فلأنّه كان ببساطة أكثر بربرية . فما كان الصراع الكبير بين الأريوسيين والقائلين بالطبيعة الواحدة الذين أرادوا تغليب العنصر الإلهي في المسيح بلجوئهم الى أقصى حدود المناقضة ليمر بالغرب ، فغدت بيزنطة مختبر حضارتنا المنطقي . وليس في ذلك ما يثير الدهشة إذا صدقت نيّتنا في التذكّر بأن المسيحية دين شرقي ، وأنها تكلّمت وفكّرت في بادىء الأمر باللغة الاغريقية لأنها كانت لغة الشرق الهلّيني آخِرِ بؤر الكلاسيكية ؛ وأن « البرابرة » اجتاحوا الغرب الإمبراطوري في حين لم يحدث في إمبراطورية الشرق الرومانية التي عفت عنها الاجتياحات أي انقطاع بين « العهود القديمة » و « العصر الوسيط » . وفي هذا الجزء المُجنّب وحده من العالم كان من الممكن أن ينجح السبك الفريد الذي لا بدّ منه منطقياً واصطلاحاً واستجابة للشغف الشعبي في أن يكون طابعاً لتلك الحروب البارعة الدموية التي جرت المراهنة فيها آخر الأمر على ما

لا يكاد يذكر بين المتشبثين بالمسيح المتماهي في « الكلمة » وأنصار المسيح شبيهاً بـ « الكلمة » .

وتنتظم الهرطقات المتخاصمة بشكل صريح في أحزاب سياسية ـ وفي هذه المتاهات الغامضة (التي لا يزال المتخصّصون يجدون عناء في رسم خريطتها) يستخدم المؤرخون الكاثوليك لـ « الكنيسة » اللغة السياسية خيطاً هادياً (وهم يذكرون مثلاً « الحزب النيقي » أو « اليسار الأريوسي المتطرّف » أو حتى « تحالفاً واسعاً لأغلبية مضادّة لأريوس ») . وحين كان أساقفة مختلف مقاطعات العالم المسيحي الوليد ورؤساء المدارس فيها يبدأون حملتهم الانتخابية بشكل مراسلات كانوا يُنهونها بصورة عامّة بـ « قوة السلاح » . وبين الأمرين كان من الممكن أن تفيد معاهدة دغماتية كمذكّرة دبلوماسية ؛ ونعتٌ محلَّ آخر كإنذار . وكان ترقُّب نتائج المجامع المتتابعة يدع جمهرة الحواضر مبهورة الأنفاس (لم تكن القضيّة تتمثّل في معرفة مَنْ مِنَ اليسار أو اليمين سيؤلف الحكومة بل مَنْ سينتصر ، الأساسي أو النِدّ) . فتن ومعارك لا تبقي ولا تذر ، واحتجاز رهائن : إنه لَيُتوهَّم كل التوهُّم أن اللاهوت كان يرمّز مواجهات قومية ذات أساس اقتصادي احياناً ، ولكن كان الاقتتال يدور واسعاً من أجل شيء لا يكاد يُذكرَ طوال ثلاثة قرون . فمن أين هذه المفارقة : لقد نوقشت بنى « الغرب » وقُرِّرت في « الشرق » . حيث كُوِّن مُدرَك النواة المتحرِّكة لغزوة للعالم .

وسرّ « التجسيد » هو الحدث المركزي في ثقافتنا . الحدث الذي أطلق حداثتنا كمبدأ هو في الوقت نفسه منظم ومحرِّك ذو انطلاق ثلاثي : علمي وجمالي وسياسي . وهناك التجربة المضادّة : في الأماكن التي لم يمرّ بها مُعتَقَد « قسطنطين » لم يظهر المنظور التصويري ولا العلاقة الثابتة بين سلسلتين من الظواهر القابلة للمشاهدة بالعين المجرّدة ولا التاريخ بوصفه فكرةً ملحميةً وملحمةَ فكرةٍ . « سؤال » : لماذا صَلُح الفضاء الغربي بعد « العهود القديمة » ، الفضاء الذي تمّ إعلامه على يد الديانة المسيحية ، لأن يكون منذ القرن السادس عشر أرضاً فضلى ومنضدة تجارب لعلوم الطبيعة وللفنون التشكيلية ـ الرسم في القرن الخامس عشر والسينما في القرن العشرين ـ ولفلسفات التاريخ الكبرى ، فلسفات القرن التاسع عشر ؟ بكلام آخر : ما السبب الذي جعل « الغرب » اليوم يغزو الكوكب وهو يصنع من ثقافتـ « ـه » الفكريّة والمادية « الـ » حضارة العالمية ؟ وإذا لم يكن

بالطبع من جواب بسيط على هذا السؤال ولا من علّة وحيدة لهذه الحزمة من المصائر فإن كل جواب قد ينزع من تحت هذا الانتشار للقوى قاعدته اللاهوتية سوف يصدر عن سذاجة ، أي عن حداثة .

و « التجسيد » المسيحي هو أوّلاً في أصل « إيماننا السياسي » . فإذ قَبِل « الرب » المسيحي أن يولد ويموت لفدائنا فقد أضفى القداسة على تاريخنا الدنيوي بإعطائه معنى ، معنى واحداً . وعندما تراكب تراكباً مُحكَماً عالمُ الحسّ المعقول وعالمُ الحدث الذي لا رجعة فيه . والاعتقاد بهذا الربّ ـ المسار معناه الاعتقاد بأن التاريخ لا يصدر عن عبث آتياً من لا شيء ، ذاهباً إلى لا شيء ، خطوةً بخطوة . والاعتقاد بالتاريخ ـ المسار معناه أن المستعلي يصدر « في » المثولية بشكل يجعل جميع طرق الوصول الى الاستعلائية تمرّ في المقابل « بـ » المثوليّة . وهو الشرط الأوّل لإمكان كون السياسةِ فنّاً أسمى أو الخلاصِ رائعةً سياسية . فمذ تركّز « العقل الأول » العقلاني برمّته في الواقع غدا في مكنتنا أن نركّز بدورنا كلّية الواقع بتبنّينا عقلانيته المستترة . وهو الشرط الأوّل في إمكان كون التاريخ عِلماً أسمى تخضع له « فعالية » الخلاصات الجماعية . وإذا كانت « الكلمة » التي سكنت « السماء » قد هبطت الى الأرض لتعاني عليها الآلام من أجل كل إنسان فإن على كل إنسان أن يتألم على الأرض ، ولكن عارفاً بالأمر ، لبلوغ السماء . و « الانسان السياسي» هو الاسم الآخر لـ « الانسان العابر » الذي هو نفسه نتيجة محاكاة ليسوع المسيح المبعوث من « أبيه » لرحلة في زمن البشر لمعالجته من داخل . والفكرة القائلة بإمكان وجود « فاعل للتاريخ » ، فاعلٍ واحد (البشرية ، الأمّة ، البروليتاريا) ، ورحلة في « التاريخ » ، رحلةٍ واحدة (تتابُع أنماطِ الإنتاج وأعمارِ الفكر البشري ومراحلِ النموّ التقني وفقاً لخط واحد) ، ونهايةٍ للتاريخ (أو لما قبل التاريخ) ، نهايةٍ واحدة (الثورة الاشتراكية ، جمعية الأمم ، الاحترام العالمي لحقوق الانسان)ـ إن هذه الفكرة طالما بدت لنا بديهية . وإذا لم تكن البداهة قد اتّضحت وعيشت حقّاً إلا في « الغرب » المسيحي بشكل مقالة في « التاريخ » (تاريخ واحد في كل مرّة) فلأنها كانت تعبّر عن افتراض لاهوتي مسبّق فريد هو أن « إلهاً » واحداً اشترع لكل الناس بواسطة « ابن وحيد » ، المسيح . ومن هنا نجم أوّل ما نجم أن جسد المسيح ، « الكنيسة » الرسولية الرومانية ، لا يمكن إلا أن يكون فذّاً و « كاثوليكياً » (كما لم يمكن فيما بعد أن

تكون الأمّة الثائرة سوى « الأمة الكبرى » ، والحزب السياسي « الطليعي » أخيراً سوى « الـ » « حـزب ») . والمباركـات البابـويّة « من فـوق شرفـة كنيسة القـدّيس بطرس » ووحدانية « الابن » وشموليّة « الرسالة » مترابطة فيما بينها . ولو لم يكن المسيـح « ربّاً » بشكل كامل وكلّي ، أي لو كان له أخ أصغر ، لما أمكن وجود أي فلسفة من فلسفاتنـا الحديثة عن التاريخ (ولا أن تكون معقولة من غير أن تثير الضحك ، ولا صـالحة لأن تعاش من غير أن تستدرّ الدموع) . وما كان مجرّد إمكان وجود علاقة تعادل نظيري ـ في نظرنا كلا أدريين ـ بين خطاب (منطقيّ) وسلوك (سياسي) ، أو شيء يشبـه منطقـاً سياسياً (ترابط ، تسلسل ، خطّ) ، مـا كان ذلـك ليؤثّر في تـاريخنا الآني (« نطالـب بإيضاحات . . . ») لو قُطِعت الجسور بين « الله » والخطاة ، بين «السماء» والخطاة، بين « السماء » والأرض ، بين الكلمة والجسد . ويعود شغفنا ـ استراتيجية ودعاية ـ في برمجة عِبئنا وشرفنا وتسويغهما هو الآخر إلى آية القدّيس يوحنا بواسطة « قسطنطين » .

وما كان الأمـر بعد وفـاة « قسطنـطين » ليتعدّى تفسـير رباط كـان يستتر وراءه لا متصوَّرُ زمننا ، هذا اللامتصوَّرُ الذي كان قد بدأ يثير في حينه مشكلة .

لقد كان المسيح مثلك ومثلي من لحم وقابلاً للفساد ، « و » مختلفاً عن كل الناس لأن جسده كان « الكلمة » خالدةً ومستعلية . ولا تفيد « الواو » عملية « جمع » لأنه لم يكن هناك سوى فرد واحد هو هو . بل تفيد « اتّحاداً » : تتّحد في شخص المسيح طبيعتان ، الإلهية والإنسانية . فكيف تمّ هذا الاتّحـاد ، وتبعاً لأي نسـق ولأية عـلاقات ؟ وكيف يمكن أن يساوي اثنان واحداً ؟

وفي وسع المرء أن يستغرب كيف أتاح مبدأ أساسي في الحقائق المسيحية ، أي طبيعة المسيح الإلهية ، المجالَ لمثل هذا القدر من الشكوك ومواقف التردّد في التقرير . وكيف كان كل قرار مبدئي متّخذ باتجاه المنبع ينعكس حتـماً باتجـاه المصبّ على تـنظيم السلطة الكنسيـة . « إن تقسيمات السلطة تـنزلق بين صفحـات ملفّ العَقَديـة . وبهذا المعنى يستحق التأمل اللاهوتيّ في « التجسيد » أن يُقرأ وكأنه قواعد لغة خاصة بالدولة[1]» . وقد

---

(١) يبار غريوليه . « من قسطنطين الى شارلماني أو التدريس الكنسي الإعدادي للسلطات » (تاريخ الإيديولوجيات ، هاشيت ، ج ١) .

أوضحت الابانة عن ذلك تكوين « الكنيسة » جهازاً سلطوياً وحيداً وممركزاً . وتبعت مسيرةُ المعتقدات خلال « المجامع » السبعة الأولى خطَّ إقامة البنى التنظيمية داخل « الكنيسة » بهرَمِ مراكزِها وحواضِرها وبطريركياتِها . والعقيدة المسيحيّة بوصفها توليفة متكاملة هي نتيجة حُكم . وقد « انطلت » التوليفة بواسطة « التجسيدِ » محورِ النظام التراتبي . وانتهت عمليّات الطُّفْو الناتجة عن تفسير الكتب المقدّسة في الوقت الذي انتهت فيه عمليّات ترجرج تخوم السلطة المركزية بـ « تثبيت » معتقد « التجسيد » . وإنّ ما يمكن أن يكون لا عقلانياً في تعريف حقيقة دينية ، ونظراً لذلك في محتوى هذه العقيدة لَيَجدُ تماسكه في ضوء التلاحم المُسبَغ بهذا النحو على إقليم عَقَدي وجغرافي مهدّد بالانفجار من جرّاء زُعازع الهرطقة . وعلى العكس من ذلك فإن هذه الأخيرة تبدو كأنها أرادت عقلنة « الوحي » بحذف أحد العنصرين اللذين يصنع اتحادهما بالتحديد السرّ المشترك بين شخص المسيح وطبيعة الحكومات . وينبغي أن يُواجِه روح تحليليّ مكوّن تكويناً طبيعياً ومستنيراً بمبادىء الهويّة المنطقية البسيطة ، ومبادىء اللاتناقض ، الخ . . أن يُواجِه بازاء « الانسان ـ الرب » نوعاً من الإخراج : إذا كان إنساناً فإنه ليس ربّاً حقّاً ، وإذا كان ربّاً فإنه ليس إنساناً حقاً . وكذلك : إذا كان في المسيح طبيعتان فإن ذلك يعني أن له شخصين ، وكيف يمكن لشخصين أن يكونا شخصاً واحداً ؟ وبقبول اللامعقولية بحذافيرها يكون السرّ قد سجّل في النهاية بألفاظٍ صوفيةٍ عقلانيةً من نمط توجيهيّ لا يزال مستعصياً على التحليل .

وبعد مجمع « ايفيزيا » (عام ٤٣١ م) الذي أخفق في التوفيق بين الآراء المتعارضة جاء أخيراً مجمع « خلقدونيا » (عام ٤٥١ م) الذي حمل إليه القدّيس « سيريل الإسكندراني» ، حكيم «التجسيد » ، الحلّ ـ المعجزة الذي عثر على حدّ وسط بين الرأي المغالي في القول بالطبيعة البشرية داخل شخص المسيح والرأي القائل بقدر كافٍ من هذه الطبيعة . ولسوف يشيع هذا الحلّ ويفرض نفسه مُعْتَقَداً .

ومنذ قيام مجمع « خلقدونيا » يُعرَف اجتماع الطبيعتين في الشخص الواحد الذي يضم الأبن والربّ بـ « الاتحاد الأقنومي » . وكان قد سبق لآباء العقيدة القدّيسين أن استعاروا فكرة الأقنوم الذي يعني الأساس أو الدعامة من أفلوطين والفلاسفة

الإسكندرانيين لحلّ لغز مُعْتَقَد التثليث : « مادّة واحدة وثلاثة أشخاص أو أقانيم » ، الآب والابن والروح القدس . وها هم أولاء علماء اللاهوت في الإدارة البابوية يقطّبون الحاجبين بعد خمسة عشر قرناً لمجرّد تصفُّح رائعة القدّيس « سيريل » في المصطلحات ، ويردّدون أنه « ليس في الإمكان إبداء كبير تيقظ بشأن الاتّحاد الأقنومي » . فعليه تتوقّف بالفعل وحدة تنظيم « الكنيسة » الكاثوليكية وإدارتها . والواقع أنه إذا كانت أكثرية « كنائس الشرق » المسيحية (السورية ـ البابوية ، والأرمنية ، والمارونية ، والقبطية ، الخ . . .) لا تزال « منفصلة » فذلك لأنها ترفض قبول المقرّرات المتخذة في « مجمع » عام ٤٥١ م .

لقد كان من الواجب إذن أن يتم إعداد بطيء ومعقّد لإنجاح المناورة الدقيقة (المُدرَكية) التي تتيح لـ « الأزليّ » دخول التاريخ ولـ « الكلمة » أن تلدها « عذراء » (وبصورة عامّة لروح أن يتمثّل بشراً) . وقد تصرّف البحث المصطلحي مستخدماً مبدأ الاستبعاد حتى عثر على الكلمة الصحيحة . فالاتّحاد الأقنومي بين الطبائع الالهية والبشرية الذي يشكل سرّ « التجسيد » بالذات لا يعني ـ ولن يقدّم نفسه على أنه ـ عملية جمع بسيطة ، أو عملية خلط ، أو عملية صهر ، بل عملية « اتّصال » بين « الاصطلاحات » أو بين الطبيعتين . وها نحن أولاء في المحراب ، ممنوع علينا الدخول . وتتربّع الصندوقة السوداء الخاصة بالمسيحية داخل هذا « الاتّصال » ، داخل هذا التبادل بين عنصرين ، التبادل الذي يتحّول فيه كل عنصر إلى ضده من غير أن يفقد طبيعته الخاصة . وكان اللاهوت ، مَلِكُ العلوم وعلمُ الملوك ، يجد مصلحته الكبرى في أن يجعل من ذلك حقيقة دينية لا يمكن أن يدركها العقل الطبيعي . وما كانت المحكّات لتكون كذلك ، أو لتكون مِحكّات زمناً طويلاً ، لو لم تُجعل غير قابلة للحكّ . وإذ كانت الكنيسة المنتصرة عاجزة نظرياً عن تفسير سبب قوّتها التي تجمع بين الهيمنة على الأذهان والإمساك بالأجساد فقد أخذت على عاتقها لحساب « العقل » الإلهي الذي لا يُعرَف كنهُهُ أمرَ الاصطلاع بخصائصها الاستكشافية بوصفها تحمل كلمة الربّ وما ينجم عن ذلك من حق التشريع على الأرض بأسرها . وحق الإمساك بدفّة العالم .

والدّفة هي باليونانية « كوبرنيس » ، وحكم « كوبرناو » . واليوم تُدعى مجموعة

النظريات الخاصّة بمعالجة الإعلام ، أو بتحويل اتّصال تحويلاً مبرمجاً إلى وصيّة ، أو بتحويل الخبر إلى تنفيذ ، « سيبرنتيك » [علم التوجيه][1] .

---

(١) يُستفاد من هذا الكلام توكيد العلاقة اللغوية بين « سيبرنتيك » والكلمتين السابقتين اللتين تعنيان « الدّفة » و« الحكم » ، لأنها جميعاً من جذر واحد . وهكذا يجعل « التوجيهُ » الكنيسةَ ممسكةً بدفة الحكم ، وتكون بالتالي متحكّمة لأنها موجِّهة ومرشِدة . (المترجم) .

الفصل الثالث
اللاّ مكانية

١ ـ الاستراتيجية في مقابل الطوباوية

الطوباويات هي جوهرياً لامكانيات . فإذا غاب المكان غاب المستقبل . وليس السؤال الذي يُطرَح عليها : « أجل ، ولكن متى ؟ » ، بل هـو : « أجـل ، ولكن أين ؟ » وكونها عاجزة عن الإجابة على السؤال الثاني يقرّر مصير السؤال الأوّل . وهي بلا تاريخ لأنها بلا استراتيجية . وإنه لَمْلمَحٌ مشترك بين جميع الاشتراكيات الطوباوية ـ بما فيها الماركسية ـ أن تحذف عامل الحرب من خططها . وعدم حسبان حساب للعدو هو « النسيان المحبّب » المستمرّ لدى صانعي قصص الحب البريء (والكوارث) . والمجتمعات التي لا تخوم لها معفيّة منذ بداية الأمر من الاعتداءات . وإذا غاب الجيران غابت الجدران . وقد اتّخذ هذا اللامكان منذ « توماس مور »[1] الشكل القانوني المقدّس لـ « الجزيرة » ، وهي منفى مُرْتَجَل ، ولكنّه بلا خطوط طول وعرض ، على خريطة جغرافية . وحقيقة الجزيرة نتاج إنكار اختياري : إنها « لا » لكل مكان ممكن . وإنه لديكور ليس للممثلين فيه من صلة إلا بأنفسهم . وتمتاز هذه الممالك بلا ملوك بأنها بعيدة عن كل شيء ، وهي في الوقت نفسه في قلب كل شيء جامعة بذلك بين حسنات الحاضرة وحسنات الضاحية . وهذا الفضاء بلاقطبية ولا تقسيم هو إذن من نمط غير استراتيجي لأنه مفتوح كلّياً (لا تخوم) ، وفي الوقت عينه مغلق كلّياً على نفسه (لا خارج له) . وإنه لَعالَمٌ أصغرُ عالميٌّ بلا أمكنة خارجية ولا أضداد ، عالم ليس الحبس فيه

---

(١) (القدّيس) ، انكليزي من أصحاب المذهب الإنساني (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥ م) أقيل من منصبه كرئيس للقضاة في المملكة لرفضه الاعتراف بقوّة الملك الروحيّة . وهو مؤلف كتاب « الطوباوية » . (المترجم) .

عمليّة حدّ بل كمال . وقد كان « أُوِن »[1] يريد « تطويب » العالم ، أي أن يَجعل من العالم جزيرة . واللااستراتيجي يساوي اللاجدلي : ليس المجتمع الأمثل أمّة أبداً . وهناك حركات قومية تنتظر مجيء المسيح ، ولكن الطوباوية تنكر القومية بإغراقها في عمومية مجرّدة . والجزيرة هي في وقت معاً نقطة في العالم والعالمُ بأسره ، كما أن التجمّع الانتاجي هو العالم مصغّراً وعالم صغير في آن . ويكمن العجز الطوباوي بالضبط في عدم القدرة هذه على تصوّر الكوني في الخاص بوصفه تميّزاً محسوساً ؛ فهو يُذيب الخاصّ في الكوني ، ولا يستطيع أن يضفي على نفسه بفعل ذلك سوى عموميّات جوفاء . ومشاريع السلام هذه تقدِّم إلى البشرية إذن بلاغات من غير مبلِّغ . وإنها لمسيحانيّات جوفاء ، أي تطلّع إلى أن تشمل العالم ، وهي محكوم عليها بوصفها كذلك أن تتفجّع تفجّعاً مبهماً لا نهاية له على العالم كما هو سائر ـ « سيراً سيّئاً » . وكما أنه ينبغي وصف بناء سياسي لا يدع مكاناً للخياليّ والخرافة بأنه لا واقعي فإن مجتمعاً شفّافاً بالنسبة إلى نفسه ، لأنه لا خارجية له ، يفترض لوناً بلا فضاء ، وينسِل صوفيّة بلا أسرار .

وتتلقّى « مدينة الشمس » تماميّتها الجاهزة ، وتلك الكليّة المُغلَقة ، وهي حاضر بحت بلا ماضٍ ، هديةً من الطبيعة لا نتيجةَ مواجهة تاريخية . وليس على جُزُر الأبرار ـ مُستَقرّات المهاجرين ، التجمعّات الإنتاجية ، الجُزُر التي على غرار جزيرة « إيكاريا » ـ أن تنبني في وقت قريب قِلاعاً لأنها لا يمكن أن « تُحاصَر » . فهي تجهل « الحصارَ » الاقتصادي ـ تجهل إذن القحط (لا حاجة إلى الوقوف في صفّ أمام المحلاّت الجماعية) . والتهديدَ بـ « إنزال » ـ تجهل إذن قوى الدفاع (ليس هناك من خدمة للعَلَم) . وليس هناك أجانب ولا جاسوسية ، فلا وجود بالتالي لمكافحة الجاسوسية . وليس هناك إرهاب ولا تخريب : لا حاجة مطلقاً إلى الشرطة . وإنه لمجتمع غير منقسم ، فهو إذن مجتمع بهيج . وهذا الانعزال الجغرافي يبلور حالة من اللاثقل هي حالة التنعُّم بالوضع الاجتماعي الذي يصل إليه مُغتسِلاً ، في البحر ، من خطيئة كونه اثنين ـ « الخطيئة الأصلية » للشأن السياسي . وإذ لم يكن من خلخلة ممكنة فليس من حاجة إلى أجهزة لتأمين الاستقرار : ليس الوضع القائم تسوية بين متحرِّكين بل تمتُّع

---

(١) روبرت أون ، مُصلح انكليزي (١٧٧١ ـ ١٨٥٨ م) ، وهو أوّل من أوجد تعاونيات الإنتاج والاستهلاك (١٨٣٢ م) . وقد تأثّر به اتّحاد العمال الذي تألّف في حوالي عام ١٨٣٨ م لتحسين مستقبل العاملين . (المترجم) .

ساكنٌ بسكون إلهي . وهو يدوم من تلقاء نفسه وبنفسه . وإلى الجحيم الخصومة والخصوم والفتور الحراريّ . وتدعى هذه الغبطةُ أبديّة اللحظةِ ؛ وتُعتبَر السعادة بالعيد عُملتها الرائجة . وإنها للسماءُ السابعةُ والحياةُ التي يُحلم بها : منذا الذي سيكون على درجة من الجنون للاحتجاج عليها ؟

لقد كان « فورييه » يقول : « أُحِبُّ أن أكون وحيداً » . والحلم السياسي هو تحقيق لأمنية عالمية ، الرغبة في التوحُّد . ولأن يكون المرء وحيداً بين كُثُر فهذا منتهى الرضى : الذي يغدقه التجمّع الانتاجي . والطوباويون يُرضُون أنفسهم ويُرضوننا . ولذا فإن كل نقد يحمل على التزييف . والمتذمِّر المفكِّر يصعب تقبّله ، والسبب : يملك برسم القول ما هو حقيقي ، ما هو وفق تعريفه أقلّ مردوداً من مبدأ اللذة التي تغدقها الطوباويات الاجتماعية في الأحاديث الفارغة شبه المعقّدة . وبديهي أن اللا ـ سياسة أشدّ إمتاعاً من السياسة ، ولن يعارض أحد في أن المضاجعة بسلام ألذّ من المحاربة بالبزّة ، وأن الاحتفال الذّ من العمل ، وأن تناول القربان المقدّس ألذّ من التمزّق ، الخ . . . ولكن « العقل » السياسي يجب أن يصمت أمام الطوباوية لأن الحُلم لا يُرفض . وهناك منطق للطاوباوية السياسية ، ولكن الطوباوية لا تصدر عن الخطاب المنطقي . والمقابلة ممكن/ مستحيل ليست ملائمة هنا: عليها أن تخلي مكانها لـ سارّ/ منغِّص . ومن هنا غرور جميع عمليّـات النقد العقلانية للأبنية الطوباوية : إنها تقطِّع أوصال موضوعها في اللاحقيقة التي هي جوهر الوثوق بها . والإنتاج الطوباوي ضروري للصحّة السياسية ضرورة النشاط الحُلمي للصحّة النفسانية . وإنه من صميم نظامها الشرعي الذي لا غنى عنه . ومنع المجتمع من أن يحلم هو ، كمثل منع الفرد من أن يحلم ، أمر ليس أقل بلهاً ممّا هو ساديّ: لكون الاضطرابات في السلوك التي ستنجم عنه سرعان ما تعرِّض للخطر حياة المعذَّب برمّتها ، لا شخصيّته وحدها . وقد يكون من العبث كذلك الخوف من نضوب في الوريد الطوباوي : ليس للطوباوية من نهاية لأنها تستجيب لحاجة اجتماعية استجابة الحُلم لحاجة فسيولوجية : الحاجة إلى أن يُنكر المرء في الحُلم حقيقة ما هو اجتماعي . ويشكو كهنة التاريخ الوضعي غير المصدَّقين من أمثال «كاسندرا»[1] بإزاء منظمي

---

(١) بطلة من بطلات الميثولوجيا الإغريقية وهبها الإله ابولون هبة التنبّؤ بالمستقبل شرط أن تهبه نفسها ، ولكنها تهربت منه بجعل الناس لا يصدِّقون تنبّؤاتها . (المترجم) .

الاحتفالات الليلية الغنائية من عجز لا يمكن تداركه لأنه يستحيل أن يرفض المرء الموافقة على ارتياد أمكنة اللهو العامة ، المصاطب الوحيدة المفتوحة لجميع الناس . ولنلاحظ مع ذلك بأنه إذا كان طلب الطوباوية ثابتةً اجتماعية فإن سُوق الطوباوية متقلبة تاريخياً . وهناك دورة كاملة لانتاج الطوباويات تُخْتَصَر « بشكل إجمالي » في القول بأن حقب التطور الاجتماعي الرخيّة تُحرِّر تلقائياً من الطوباوية ، والحقب الخطرة تُحرِّر من مبدأ صحة الرأي . والنظام المستتب يحتمل مشاريع الفوضى ، والفوضى ما إن تثور حتى تفتّش عن الملجأ والنظام . وحين لا تنوء مساحات الأمان المُكتسبة بثقل أي تهديد جـدّي تزداد حاجة الفرد إلى الابتعاد ـ بالابحار إلى بلاد بعيدة مثلاً ـ كما تزداد هوامش اللعبة بين الخيالي والحقيقي ؛ ولكن عودة ظهور أخطار التصدّع الحقيقي تضطرّ الزمرة إلى رصّ صفوفها ، وإعادة تأليف أرض اقليمية للبقاء ـ مهما كان الثمن ـ بطرد الدخلاء ، وتقليل المسافة الفاصلة بين كل فرد وآخر من أفرادها . وهكذا يتناوب التمدّد الطوباوي والتقلُّص في مبدأ صحة الرأي في تاريخ مجتمع من المجتمعات : واللامحدوديَة الإدراكية للغايات والمحدوديّة الماديّة لوسائل الوجود ، وانبساط القلب الاجتماعي وانقباضه .

والطوباوية السياسية التي تغذّي الحُلم الجميل لدين بلا « كنيسة » تنزلق بانتظام في حقبة تناوب الحُكم الضئيلة الفاصلة بين « كنيسة » في طور الانهيار وأخرى في طور إعادة البناء . وإذ كانت الحاجة الدينية تبقى بعد زوال المؤسَّسة فإنها تُخايل « جُزُرها الوهمية » قبل أن تحدث حرب جديدة ينتج عنها تجميد الدين الجديد في القانون الجديد . ولقد وصف «مور» «جزيرة»ـه عام ١٥١٦ م؛ و«أيراسم» «ثناء» ـه «على الجنون» عام ١٥١١ م ؛ و « رابليه »[١] « تيليم » عام ١٥٣٤ م : قبل اندلاع الحروب الأهليّة . وتنهض طوباويات القرن الثامن عشر الفرنسي الجمهوريةُ من أنقاض المَلَكية المُطْلَقة مباشرة قبل قيام الجمهورية اليعقوبية الجائر ، ولكن مؤلفات « برناردان دو سان بيير »[٢]

---

(١) راهب فرنسي بندكتي وكاتب وفيلسوف واستاذ تشريح . وهو النموذج الأمثل للفلاسفة الإنسانيين الذين كافحوا في « عصر الانبعاث » بحماسة لتجديد المُثل الأعلى الفلسفي والخلقي الذي كان سائداً في زمانهم على هدي الفكر السائد في العهود القديمة . (المترجم) .

(٢) كاتب فرنسي (١٧٣٧ ـ ١٨١٤ م) أشهر مؤلَّفاته « بول وفرجيني » . وقد أسهمت أعماله الأدبية في تنمية تذوُّق الطبيعة والميل إلى كل ما هو مجلوب وغريب (المترجم) .

لم تكن لتقوى على البقاء بعد مؤلّفات « سان جوست »[1] . وازدهار الممارسة السياسية يجرّ في كل مرّة خراب جُزُر الطوبـاوية ، كما لو كان هناك نظام أوعية مستطرقة بين المِداد والدم الذي تكون كل حقبة تاريخية مستعدّة لإراقته من أجل مشاريعها في السعادة . ولأن الطوباوية لا تفكر بالحرب فإنها تولد في زمن الحرب وبسببه وتضمحّل في زوابـع الحروب الأهلية والعالمية . والطوباويون المُحدَثون الكبار ـ « فورييه » ، « سان سيمون » ، « أُوِن » ، « پرودون » ، ماركس ـ أنجبوا عجائبهم النظرية على شاطىء القرن التاسع عشر الطويل الهادىء بعد حروب الثورة والامبراطورية ، وقبل تفاقم الكوارث الأرضية . وكذلك فإن حقبة الاسترخاء ـ أربعون سنة من السلام الأهلي والدولي ـ التي ينعم بها « الغرب » الصناعي اليوم ، وهي حقبة محدّدة وإن كانت مثمرة ، تميل بصورة خاصة الى الوسن . وإننا لنعيش من جديد عصراً مواتياً للابحار إلى « سيريغو »[2] (إيليتش ، ماركوز ، تورين ، موران ، الخ . . .) ، وليس هناك من جواب سوى أن يُظهِر المرء نفسه وكأنه روح مكتئب . ولا يُثبت على الورق أن زورقاً من الورق قادر على الملاحة ، أي على الحرب . ووضعه فوق اللجة المُحتملة هو وحده الذي يقدِّم البرهان الساطع . وبالانتظار (انتظار الدليل عن طريق النزاع) فإننا نذعن بلطف للواقع القائل بأن جميع النظريات تتساوى (على الورق) ، وأن أقلّها قابلية للتطبيق هي التي تحظى ، في الحالة الحاضرة وكما هو متيسِّر ، بأكبر عدد من التطبيقات .

والحق أنه ينجم عن مراقبة الوقائع أن دورة تاريخية كاملة ـ على سبيل المثال دورة « عهد الاصلاح » بالأمس ودورة « الثورة » اليوم كيلا نتعدى « الأزمنة الحديثة » ـ تبدأ بالطوباوية وتنتهي بصحّة الرأي . والمقابلة بين الحقبتين تؤكّد تواليهما على أساس أن التناقض يوجد التعاقب والتخيُّل المُبدِع (تخيُّل الحرية) يُطلِق الفوضى المجدِّدة ، والحقيقة المنعشة (حقيقة الواجبات) تقنّيها وتجمّدها في بناها الخاصّة بالنظام المتكرِّر . ونقطة الضعف أو الانتكاس التي تفصل بين المرحلة الصاعدة والمرحلة المنحدرة في خطّ الدورة المنحني هذا يدلّ عليها هذا المنعدِم الوزن الكامن باستمرار ، رغم أن التوقعّات

(١) سياسي فرنسي (١٧٦٧ ـ ١٧٩٤ م) كان منظِّر حكومة عهد الإرهاب الثورية (١٧٩٣ ـ ١٧٩٤ م) وقد أُعدم مع « روبسپير » . (المترجم) .

(٢) جزيرة يونانية في بحر إيجه كان فيها مَعْبدٌ لأفروديت . (المترجم) .

والمبادىء « الانسانية » أمس الأول ، « الاشتراكية » بالأمس ، تستبعده : « نشوب الحرب » . وحينئذ يقال إن دورة تاريخية انتهت بشكل طبيعي عندما تجعل من يعيشون فيها ينتقلون من عُصاب الى آخر ، وكأن البشرية الاجتماعية محكوم عليها ألاّ تتخلّص من فُصام الطوباوية إلاّ لتقع في ذُهان صحّة الرأي الهَذَياني . ومن هذا التنقّل بين هذيانين ، هذيان الخيال وهذيان الحقيقة ، ينتج أحياناً توازن تاريخي وذهني . ولا يكون ما يُدعى حكمةَ حقبةٍ من الحقب ، أو حكمةَ فردٍ من الأفراد ، توقُّفاً بين جنونين بل تجوالاً لا ينقطع بينهما . ويمتاز زماننا امتيازاً لا سابق له بأنه رأى بأم عينه التعاقب المزمن لتزامن عَرَضَي المرضِ السياسي النفساني يتّخذ شكل تعايش في الفضاء بين كونين ، « الشرقِ » و « الغربِ » . أفلا يتمثّل بعد ذلك أصحُّ « الوضعيات الصحيحة » في شدّ خيطٍ وتمثيلِ دور البهلوان بين نصفي العالم ؟ بين الهرب في إنبيق يُدير ظهره للحرب والدفاع المفرط عن الإقليم الذي يرى العدو في كل مكان ؛ بين الاستبهامات الجنسية الشهوانية والأشباح البوليسية ، بين إنيّة الهامشيين الطَرْديّة وإنّيّة السلطات الجَذْبيّة ؛ بين الإحساس بالواقع مختنقاً بالممكنات واختناق الممكنات بحجّة الواقع ؛ بين المُتعيّة السيّالة للأفكار اللا تاريخية والأخلاقية الخالية من الفكر لتاريخ مجمّد؛ بين قدر غير كافٍ من التنظيم وكثير جداً منه ؛ وباختصار فانه بين جدلية مدحورة هنا وجدلية مزيفة هناك يَمْثُل التناقض الذي ينبغي إعادة صنعه ؟

وعيب هذه الصِيَغ السهلة هو ، ولا ريب ، في أنها توحي بطريق ثالث ، بنوع من مكان وسط بين العنزة والملفوفة ، وكأنّ الجدلية فنّ التوليفات المعدّلة تعديلاً جيّداً . والعكس هو الصحيح لأنه معلوم أنها فنّ الكشفِ عن التنافرات وإثارة ما لا يمكن اختصاره أو التقليل منه . وليس هناك بالتحديد من فرق بين الفضاء السياسي والفضاء الطوباوي في الدرجات ، بل هناك فرق في الـ « عنصر » . ولا يستطيع أي جسر ، ولا أية وساطة ، جمع ضفّتين لا تنتميان إلى عالم واحد ، ويعود لنقد العقل السياسي بوصفه كذلك أن يقيس هذا الذي لا يقاس . وعليه فإنه ليس في وسعه بأي شكل أن يتساهل مع البلاغة الموروثة من القرن التاسع عشر ، هذه البلاغة التي تقابل بين الطوباوي والواقعي مقابلتها بين الفخم والوضيع . وقد كتب « فكتور هوغو » يقول : « إن مَنْ يحلُم هو الذي يمهّد لمن يُفكّر . والقابل للتحقيق كتلة ينبغي ترقيقها ، والحالمون هم أول

واضعي نموذج هذا الترقيق . ويبدو هذا العمل الأساسي أخرق على الدوام . » ولنحذر من صِيَغ النوّاب هذه التي تتصادم فيها حقائق صاحب الرؤ ى وتفاهات ـ وليس ذلك من قبيل الصدفة ـ السيّد «برودوم»[1]. وعليه فقد يستبق الحالم المُصلِحَ ولا يكون مُخطئاً إلا في أنه كان مُصيباً قبَل الأوان بكثير. ثم يتبع المفكِّرُ، وهو العامل الثاني في التاريخ، ويعقبه رجل الدولة . ليس في التطوّرية انقطاع ؛ والمثالية : تصنع الأفكارُ التاريخَ بالحُلم ، والحلم الصغير يغدو كبيراً (« كثّفوا جميع الأحلام تحصلوا على الحقيقة ») . فلنطمئن : إنها «القصة» نفسها دائماً، والمحصِّلة من الطوباوية إلى الصناعة جيدةٌ. لا . ويعود إلى موثّق عقودِ الواقع أن يحطّم السحر والاستمرار . وهو ليس في وضع يسمح له بالطمأنة أكثر مما يسمح وضع الشاعر بالاقلاق . ومن يملك الحديث عن واقع التاريخ لا يقول شيئاً معقولاً أو رصيناً بل يتلفّظ بالحري بما هو مريع . وليُعْلَم أن الطوباوية والاستراتيجية ليستا مثل الشعر والنثر لغة واحدة مستخدمة بشكلين ، لأنهما لغتان مختلفتان . في وسعهما أن تلتقيا لا أن تنصهرا . وما كانت محصِّلة هذه الملاحظة لتكون أقل جودة .

وقد قاطعت فيزيائية التاريخ بهذا الاتّجاه ماورائيات التاريخ التي أنجزها القرن الماضي . ولم تخلف المجتمعاتُ الصناعيــة المجتمعاتِ العسكرية كما كان قد أعلن البرجوازيون الليبراليون (بنجامين كونستان ، جان باتيست ساي ، دوموليناري) . ولم تُخمِد البروليتاريا الدوليةُ القومياتِ والتعدّيات ، حتى ولا في عالمها الخاص ، كما كان قد أعلن المفكِّرون الإشتراكيون (برودون ، كابيه ، ماركس ، جوريس) . فالصناعة ليست الحرية ، والاشتراكية ليست السلام . ليكن . والذي كان يربط كارل ماركس بفكتور هوغو وجول ڤرن ـ وليس بالقليل ـ كَفَأه من صف إخوته المحتقَرين ، أي الطوباويين ، إلى الجهة الأخرى لزماننا . وقد تكون مرارات عصرنا ناجمة عن هذا اللقاء الذي لم يتمّ : لقاء ماركس و« ڤيكتور كلوزفيتز »[2] . ولم يحمل ماركس قط الحرب على محمل الجدّ تقريباً (نظرياً) رغم تحذيرات أنغلز الذي كان أثقب نظراً في هذا الموضوع .

---

(١) شخصية أبدعها « هنري مونيه » لرسم صورة كاريكاتورية للبرجوازي الصغير المحدود الراضي عن نفسه ، وتتمثّل نزعته الى التقيّد بالأعراف في تفاهات يؤدّيها بشكل احتفالي . (المترجم) .

(٢) جنرال ومنظّر عسكري بروسي (١٧٨٠ ـ ١٨٣١ م) ، انشأ بعد حربه مع نابليون أكاديمية برلين الحربية . وقد كان لمقالته « في الحرب » تأثير كبير في العقيدة السياسية والعسكرية لهيئة أركان الجيش الألماني ، ثم في عقيدة خالقي الجيش السوفياتي . (المترجم) .

وإذ كان ماركس قد وُلِد متقدماً أو متأخراً كثيراً ، بعد سقوط نابليون (١٨١٨ م) ، ومات قبل التمزّقات الامبراطورية (١٨٨٣ م) ، فقد عاش عصر الحروب المحدودة أو البعيدة . ولكن الماركسية غدت حقيقية في عصر الحروب العالمية ، وبفعل هذه الحروب بالذات ، في كل مكان وبشكل مباشر . وبالإجمال فإن ماركس لم يحفل بـ « مارس »[1] الذي عرف كيف يحفل به . ومَنْ لم تفكّر فيه هو هذا الذي سينتقم من تفكيرك .

وقد أقام القرن التاسع عشر بصورة عامة حاجزاً بين هذين الاكتشافين الكبيرين ، التاريخ كنهج والحرب كنهج . ولم ينته القرن العشرون من دفع ثمن ماضوية التَركة : هذا الاستسماج القديم بين مؤسسي عِلم الاجتماع ومؤسسي الاستراتيجية. ولْنَقُلْ بين « معهد » العلوم الخُلُقية والسياسية ومعهد الدراسات العليا في الدفاع القومي . وإليك عالَمَيْنِ أكاديمِيَّين لا يتعاشران قطّ (« العلوم السياسية » و« سان سير »)[2] . والمزعج أن عصرنا الذي لا يزال جاهلاً كذلك بالبروتوكول قد انتهك جميع قواعد آداب السلوك والتجمُّل ، وكأنه قد شعر بلذّة خبيثة في وضع الأولى بمواجهة الثاني عند كل منعطفاته ونقاطه الساخنة ، ولدى « الإيديولوجيين » و« العسكريين » . لتمريغهم في التراب نفسه .

الطوباوية : عقلانية في طور الجنون . وقد جهدت ريفيّة استبهاماتها العادية في إبداء لألاء التكلُّف فكان أنّ الهذيان هذيانُ منطقٍ جُعل شعراً اكثر مما هو شعر منطقي . وتخبّيء الصورةُ ـ القوّةُ سلطةَ قهرٍ تمارسها الفكرة البحتة ، وتَواصُلُ القلوبِ هو أكثر الأشكال التي تتّخذها التعقّلية في المضمار الاجتماعي ابتذالاً . وإقبال الأندية الثقافية على هذه الأبنيةِ الافتراضيةِ ـ الاستنتاجيةِ بشكل سرّي أو علني ، الأبنيةِ ذات الطراز الفوريوي [نسبة الى « فورييه »] أو الأرويلي [نسبة الى « ارويل »] ، الأبنيةِ من طراز العالَم « الجديد » العاشق أو الكابوسِ الملطّف ، يُؤكّد نرجسية الندوة العائلية . واللذة الطوباوية توحُّدية ، فهي إذن حاسمة طوعاً ومهيمنة وواثقة بنفسها . وليس هناك ما يقاوِم ، وليس هناك ما يمنع . والماضي يُمْسَحُ بجرّة قلم ، والحدث يُستنبَط من الأقوال

---

(١) إله الحرب عند الرومان . (المترجم) .

(٢) المدرسة الحربية الفرنسية الشهيرة . (المترجم) .

المأثورة . وفي وسع تفاؤ ل العقل المجرّد أن يقطن دورياً ، أو على التوالي « الكافيه دي كومرس » ، أو منبراً اشتراكياً ، أو ناديَ تأملاتٍ فكرية ، أو ندوةً تقنوقراطية (قبل الأزمة) ، أي كل انواع الأمكنة الجيّدة أو الرديئة ـ ولن ينفكّ يلاحقه الشعور بفراغ نظري ، فراغ اعتادت « أرفع الأفكار » أن تهبط منه . وهناك بالفعل تعارضُ مزاجٍ ومبادىء بين الإحسان إلى الناس والاستراتيجية ، وربما انبغى الاعتراف ذات يوم بالفظاظة اللاإنسانية للجدلّية بوصفها منطق التضادّ . ولكن سيكون من المناسب التذكير في ذلك اليوم بأن مصوِّرات السعادة الشاملة لا تزال أكثر نحوسنا تأثيراً .

وأفضل العوالم الممكنة يُعبَّر عنه في « برامج » أو « بيانات » أو « مشاريع مجتمع » (تستنزف كتابتها بانتظام أفضل القوى الفكرية في الأحزاب التقدّمية) ، ولكن أسوأ العوالم الممكنة هو عالم علاقات القوى الذي ينبغي فيه مع ذلك على الأوّل أن يكون فاعلاً . أسوأ العوالم لأنه يجمع بين وجوب القانون وجواز الأمر الواقع . وهذا هو السبب في أن هذين العالَمين ، الموجب والسالب ، يصعب تفاهمهما في الحياة اليومية . ولسوف تشهد « التجربة » السياسية بروز ضغوط واقعية لم يكن من الممكن استنتاجها أو توقُّعها : إنه عالمُ « هكذا هي الأمور » . ولكن نصّ « البرنامج » القانوني يتوقع استنتاج التدابير بعضها من بعض من غير أن يحسب حساباً لتأثير لاإرتكاسية تراكمها أو لعاقبة تطبيقها : إنه عالَمُ « نْيَاكا » عالَمُ الماء والنار .

وبهذا المعنى فإن حجم العمل الجماعي يستبعد في نهاية المطاف « الاستراتيجي » شكل البرنامج من مبدأه لأن هذا الشكل بالذات هو شكل الطوباوية . فالبرنامج يُفصِح عما سيُفعَل ؛ والاستراتيجية تقول بأن ذلك لا يمكن إعلانه مقدَّماً لأن الواقع السياسي لا يتمّ إلا عن طريق اثنين ، الخصم ونحن . وما سيفعله الخصم ضدّنا (مما لا يعرفه بعدُ هو نفسه) يحدِّد ما في وسعنا أن نفعله ضدّه (وهذا يحدِّد بدوره ردَّ فعل الخصم) . والاستراتيجية هي في جوهرها هذا : « العمل المستمرّ الذي يمارسه معسكران كلٌّ على الآخر » (كلوزفتز) . وحالة النزاع تقلِب دورياً أفضل خطط المشاريع الوهمية لأنها تُحرِج الفاعلين في التاريخ أمام بديهية مزعجة تماماً : « ليس المرء وحده في بيته » . ويمكن تلخيص « القانون الأعلى » للحرب بهذا التناقض : الحاجة المطلقة إلى الفوز بالقرار ، واستحالة التقرير بشكل مطلق (أي بسيادة ، أي من جانب واحد ، أي بمعزل عن)

فالقرار لا مفرّ منه ، ولكن وسائل القرار غير قابلة للتحديد . والتفاعل اللانهائي بين القوى القائمة التي يحدِّد بعضها بعضاً في علاقتها ، وبفعل هذه العلاقة ، يحكم ببطلان كل مشروع للسيطرة بتقديمه مسبّقاً سبل تسوية النزاع . ولو أضيف إلى ذلك أن محاولات إخضاع القرار إلى عملية رياضية في إطار نظرية اللعبة غير قابلة بالتحديد للتطبيق على الصراعات التاريخية بموجب فرضياتها اللاجدلية لرأينا أن هذه الاستحالة المنطقية هي الحاكمة بأمرها . أو بالحري فإن اليقين السلبي الذي يوفّره لنا مبدأ الغموض الاستراتيجي يتيح لنا أن نجزم بأن عالم العمل السياسي هو في نهاية المطاف ، ومهما يكن نوع الدرابزونات ، عالم عدم اليقين أو المخاطرة أو الاحتمال . أي عالم التقرير واللحظة الحاضرة والرهان .

انه يتيح لنا كذلك أن نفهم ما يخلقه مثل هذا المدى من الغموض من حاجةٍ هائلة إلى الأمان لدى الفاعلين بضمانه الهواء لتنفّسهم ، حاجةٍ ليس شكلُها الخارجيُّ الراهنُ الطقوسَ السحرية بل « البرنامجُ » السياسي . فلم يعد المرء يأخذ ، قبل اقتحام ساحة القتال أو الميدان العام ، رأي الآلهة أو يطلب نبوءات الكهنة والعَرافين ، بل غدا يرجع إلى نص البرنامج (الذي ينصّ في الفصل الثالث ، الفقرة الأولى ، المقطع الثاني ، الخ . . .) . وجليّ أن الحاجة إلى الشعائر القُربانية قد اشتدت بشكل ملحوظ مع الزمن ـ وهذه المخالفة لقواعد المنطق منطقية تماماً : لم تتغيّر قواعد « اللعبة » منذ العهد الذي كان فيه « أبولون » يجيب بلسان العرّافين على أسئلة البشر ، ولكن رهانات كل « فريق » زادت بشكل كبير (بالنسبة إلى الشعوب وإلى البشرية) في الوقت الذي زادت فيه وسائل القتال والجماهير الملتزمة . ومن هنا كان ارتفاع موجة الكآبة في مواجهة الهوّة الفاغرة بين الرهانات المتضخِّمة وعدم اليقين المستقِرّ . ولكن المبدأ الاستراتيجي يتيح لنا كذلك فهم سخريات التاريخ المعاصر ، الثوري بشكل خاص : فمنذ قرن لا يُعلَن عن « خطوة إلى الأمام » ، ولا عن أي ثورة ، اشتراكية أو غير اشتراكية، في برنامج ، ولا حدث أن أسفر اي برنامج كبير مُعَدّ ومُقَرّ حسب الأصول عن نتيجة . ولكن ليس في وسع المَحْضَر الغثّ المُقَرّ سنوياً ، المحضر الذي يمكن وفقه أن تنسِل أفضل البرامج أسوأ الأمور ، بينما لم تمنع غيبة البرنامج قطّ من حدوث أفضل الأمور ، أن يتفوّق على إلزام المسؤولين السياسيين بإثبات حسّهم بالمسؤولية ، أي ما يتعلق بإقصاء عجزهم عن

الردّ بالفعل عمّا سيفعلون في صباح اليوم التالي وهم يتحدّثون عن البرنامج كل مسله . كآبة ، عجز ، ضيق : إن سادة الزمرة الجماعية غير المُعْلَنين هؤلاء يُسبِّبون لنا طوفاناً رائعاً من الخطب الدفّاقة .

وأساس العمليات السياسية العسكري يجعل من « قيادة العمليات » تلطيفاً مُفعَماً بالورع . وكل أحد يعلم أن الفاعل في التاريخ مَقود بعمله بقدر ما هو مَقود بعكسه ، ولكنّ هذا ليس الأساس . وهذه الجدلية المتناهية في الصغر المعروفة جيّداً ، جدلية « التروس الناقلة للحركة » ، تسيطر عليها بالفعل وبشكل منحرف خطيطةٌ عملانيةٌ سابقة في وجودها لوجود العمليات الجارية ، وطبيعتها مستقلّة عن إرادة الفاعلين وعن الدافع إلى فعلهم . والمبدأ الاستراتيجي يُخضِع لذاته جميعَ مضامينه الممكنة (كما تُخضِع المقولاتُ مُدركَاتِ التفاهم) . وإذا كانت الاستراتيجية « فن حشد القوى الخاصّة وتنظيم المعارك الخاصّة وتهيئتها » فليس هناك منطقان استراتيجيان لأنه ليس هناك في النهاية طريقتان للفوز بالحرب . والمرء إما قادر وإما غير قادر على فرض إرادته السياسية على خصمه ، ولكنه لا يستطيع في الحالين (الانتصار أو الهزيمة) أن يغيِّر طبيعة الإجراءات المفروضة على إرادة سياسية لجعلها تثني إرادةً أخرى . ومهما يكن من أمر فإنّ علاقة القوى التي تضع مجتمعاً أو حزباً أو زمرة في مواجهة أخرى تُجبِر كل واحد على أن يكون الأقوى قدر المستطاع وأن يربط كلَ عنصر من عناصر القوّة بفكرة العلاقة ككلّ . فأوّلاً « أن يجمع قواه » . وثانياً « أن يُخضِعها لضرورة النصر » . ويقود قانون التنظيم ، وفق قولة « فوش » الرائعة ، إلى « سَلْكِ قواه في نظام » ؛ والقانون الثاني ، حسب عبارةِ « كلوزفتز » المُوافِقَةِ للأصول ، إلى « بلوغ النقيضين » . ولا يمكن من حيث المبدأ التحكُّم بهذا ولا بذاك : فهما مساران موضوعيان . وهما ينتظمان من تلقاء أنفسهما ، شئنا أم أبينا . وللحرب أسبابها التي يجهلها العقل ، ولكنّ الأولى تهزأ بالثاني حتى إنها لتفرض عليه أشكالها الخاصة : إيديولوجية طبقية مثلاً ، وهي أفكار طبقة اجتماعية « مسلوكة في نظام » ، أي افكار مجتمع كان عليه أن يكافح كيلا تُفرض عليه إرادة عدوّه . وهو مجتمع رأى نفسه وقد فُرضت عليه في غمرة الصراع « صيغة العقيدة » .

وإذ كانت اجراءات المواجهة إلزاميةً ، وإن غير معصومة ، حتميةً ، وإن غير مقصودة ، فليس هناك من تخطيط ممكن للـ « يّات » . والمرء يعلم سلفاً أنه ينبغي وجود

تخطيط لأن المجتمعات تحيا وهي تقاتل ، ولكن ليس في وسعه أن يعرف سلفاً أيها سينتصر . والعقيدة غنائم أسلحة في حرب ، وكل « يّة » في شِكّتنا الثقافية تستر أشلاء الضحايا ، أي الأفكار المغلوبة التي لم تتمكّن من النهوض . وبكلام آخر فإنه ليس « مؤسِّسَ دينٍ » كلُّ من أراد أن يكون كذلك . وليس في مقدور أي إيديولوجي ، متنوِّراً كان أو وسيطاً ، ولا أي زعيم مدرسة أو فرقة ، أن ينهض باكراً في الصباح ويقول : « ستكون هناك وصيّة هذا المساء » . لأن خلود فكرته لا يخضع لذاته ، وإذا كانت الـ « يّات » تتلاحق متشابهة فإنها لا تُصنَع على غرار واحد ولا حسب الرغبة . ومن هنا السخرية . ففلان يبدأ بإخفاق وينتهي منتصراً . وفلان الآخر يضجّ بنصره وينتهي إلى قعر المكتبات . ومن بين « مؤلِّفي الفِرَق » (تاسيت) الذين لا يُحصى عددهم ، والذين كانوا يحتشدون على حدود « الإمبراطورية » في القرن الأول وكان صداهم يبلغ روما ، « المدينة التي كانت تُمارَس فيها أنواع الخسة والخزي المعروفة في العالم أجمع » (تاسيت ، الحوليات ، ج ١٥ ، ٤٤) ، من بين هؤلاء كان الأنكدَ حظاً ولا ريب « كريستوسُ الجليليُ » الذي صُلِب كما يُصلَب أحقرُ الأشقياء ، وقذف به على عجل في إحدى المقابر العامة . « لم يكن في وسع أحد مساء اليوم الذي قضى فيه يسوع أن يتنبأ بالمستقبل المنقطع النظير الذي كان ينتظر النبيَّ المنكود الحظ الذي كذّبت الأحداث رجاءه أتم تكذيب وأقساه »[1] . ومن بين جميع من كتبوا في الأنظمة الاشتراكية في القرن التاسع عشر لم يُعرَف أن أصيب أحد بخيبة آلم من التي أصيب بها ماركس في رجاءاته السياسية والأكاديمية على السواء . فـ « رأس المال » الذي طُبع منه ألف نسخة مرَّ مرور الكرام ، وكانت الأوساط العلميّة تجهله : مطالعتان فقط عنه بعد ظهوره نُشِرتا في بعض المجلاّت المتخصّصة غير المشهورة . وفي مساء اليوم الذي دُفِن فيه الحكيم ، وبعد أن تفرّق الموكب المشيِّع الضئيل ـ سبعة عشر شخصاً كما يقول أحد المؤرخين ـ ما كان في مقدور أحد أن يتنبأ ، الخ . . .

٢ ـ الإعلام في مقابل العِلْم

لن يكون للأيام التالية الحافلة بالغناء من يوم حاضر لأنه إذا كان صحيحاً أن

(١) الفريد لوازي ، « مولد المسيحية » ، باريس ، ١٩٣٣ ، ص ١١٣

الجماعة تغنّي ـ إنها طبيعة الغنائيّة لحالة الزمرة ـ فأغانيها حربية ، أناشيد وطنية أو حماسية ـ إنها الطبيعة العراكية لغنائيّة الزمرة . فما من عَلَم يخفق في الفراغ النظريّ ، ولكن ما إن يلوح عَلَم في الأفق حتى نغدو منقادين لـ « العقل » السياسي الذي يترك الطوباوية مِزَقاً ، بما في ذلك الطوباوية العلمية المعروفة باسم « المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي » . والدليل هذه « الزلّة القلمية » التي أفلتت من أشد فالقي الطوباويات سخرية : ناقد « برنامج غوتا » الذي لا يرحم . فقد كتب « ماركس » في هذا النصّ الألمعي يقول : « في مرحلة عليا من المجتمع الشيوعي [. . .] حين تكون القوى المنتجة قد تزايدت هي الأخرى بنموّ الأفراد المتعدِّد ، وتكون جميع موارد الثروة الجماعية قد برزت بغزارة ، عندئذٍ فقط يكون في الإمكان تجاوز الأفق المحدود للحد البرجوازي نهائياً و« يغدو بإمكان المجتمع أن يكتب على أعلامه » : « من كل إنسان حسب قدراته ولكل إنسان حسب حاجاته ! »[1] . ولندع جانباً مسألة معرفة ما إذا كان طابع الندرة النسبية القابل للتجديد إلى ما لا نهاية على أرض القوى المنتجة لا يقلِّل من منطق الشعار الشهير . وقد يكون من السهل إثبات ـ ولكن ليس محل هذا هنا ـ أنه ما دامت القدرات « محدودة » والحاجات « غير محدودة » من حيث مبدأها فإن صلة الأُولَيات بالأخيرات لا يمكن أن تتمّ من غير أن تمرّ بمركز كفيل بتقرير إعانة الموارد غير الكافية حتماً ، أي بمركز سلطةٍ سواء سُمِّي أو لم يُسمَّ « دولة » . ولنتمهّل هنا عند الجزء الوحيد الذي يبدو في الظاهر خِلْواً من الأهمية ، وإن كان تطبيقه على النصّ كافياً ـ إذا نحن فكّرنا في ذلك ـ لهدم هيكله العقلاني (المفروض أنه بحدّ ذاته متماسك) . ويلاحظ أوّلاً أنه لمّا لم يكن « المجتمع » شخصاً مادياً فإنه ليس له يدان ليكتب ، ولا عقل لينتقي كلماته . ولسوف يقال : صورة تخييلية أو مجرّد تشخيص خرافي . ولكن هذا البيان بالذات يدل على ثغرة نظرية . وقد سبق العِلْمُ بنوع ردّ الفعل على تشخيص مُدرَك الطبقة العاملة في شخص جماعي ، الصانع « المباشر » لتاريخه : إن هذه الطبقة ـ المادة التي ما كان ينبغي أن يكون « الحزب » سوى نعت لها ، وفقاً لحرفيّة النصوص النظرية ، قد انقلبت في تسلسل الأزمنة العملي إلى مجرّد نعت لـ « الأحزاب ـ الموادّ » صانعة التاريخ الفعليّ الفعليّة . ويوشك المجتمع الشيوعي الغدوي أن يمارس علينا ضروباً جديدة من

(١) ابراز الفكرة والتشديد عليها هما من صنعنا .

الشعوذة لأنه لمّا كان « المجتمع » عملية تجريد ، بوصفه لا شخصاً مادياً ، فمن الواجب تسمية مندوبين يكتبون باسمه على الأعلام الصِيَغَ المفروض فيها أن تمثّل الأمنية العامة . فكيف تتمّ تلك التسمية ؟ وحسب أية معايير انتخابية ؟ إبهام . وبما أنه ليس في الإمكان أن تُرصَف من غير ترتيب عدّة شعارات فوق عدّة أعلام - إن للجمهورية عَلَماً بشعار ، شعار واحد - فكيف يُختار الشعار المناسب ؟ بطريقة الاستخراج ؟ بطريقة الاستفتاء ؟ بطريقة الهُتافات ؟ ومهما يكن الإجراء المتّخذ فمن ذا الذي سيطرح الأسئلة أو يتلقى الخِيارات التي توضع في الاقتراع ؟ إبهام ، مجدّداً . وغياب أية نظرية في « التمثيل » عند « ماركس » ، كما سبق أن رأينا ، يقابله غياب نظرية في « التقرير » . ولنفترض الآن - افتراضاً مدرسياً - زوال هذه الصعوبة ، ريبقى الألم الأسمى : العَلَم نفسه . وسيكون لماركس ولا ريب أسبابه الوجيهة للقول بأن الكلمة تعسة ، وأنها تجاوزت تفكيره . فليس هناك بالفعل في تفكير الاقتصادي الكبير ما يسمح بفهم طبيعة الأعلام ووظيفتها بالتحديد ، حتى ولو كان ذلك في أدنى مراحل النموّ الاجتماعي . فما هو العَلَم ؟ إنه رمز انضمام . وفهم السبب في وجود الرمز يفترض وجود نظرية في الخياليّ والفاعل ، أو في التكوين الخياليّ للهويّة . وفهم السبب في قيام الانضمام يفترض نظرية في الزمرة والفتور الحراري ، أي في التكوين الحربي لأقاليم أمنية ثابتة وقابلة للانتقال إلى آخرين . وليس في إطار النظرية الماركسية ما يمكن قوله عن العَلَم غير أنه رمز مؤكّد للتعاسة ، وإن كان رمزاً مؤقتاً وقابلاً للنقض ، لأن انقسامات البشر لا تحيل على شرط انثروبولوجي (مكوِّن) بل على شرط تاريخي . والعَلَم عبارة عن نُدبة خلّفها ما قبل التاريخ البشري المتميِّز في مرحلته النهائية بالتكوُّن البرجوازي للدول - الأمم والصراعات بين الإمبرياليات على غزو الأسواق هذا الغزو المنذور لتمويه الانخفاض المستمرّ في معدل الربح . ولم تهتمّ هذه النظرية بالفعل بأن تحدّد ما إذا كان لِـ « التكوينات الاجتماعية » التي تتّخذ منها موضوعات نموذجية - ومن بينها تكوينات نمط الإنتاج الرأسمالي - شكلُ الإقليم أو لا ، وبالاختصار ما إذا كانت أمماً أو لم تكن . ومجموعة المُدرَكات التي ترتبط بمُدرَك الـ « تكوين الاقتصادي - الاجتماعي » تتحرّك منتظرة في حالة من اللاجاذبية الدولية تجعلها قليلة الملاءمة لعملية توزيع الآلات السياسية حسب الاختصاص .

ولم يحدث قط لماركس أن حفل بالأعلام التي حفلت به كثيرا بالمقابل (كما ينبغي) . فلا يقتصر الأمر على أن رمزية الشعار كان يجب أن تسبق نشر العقيدة لاحقاً («عَلَم

أحمر » ، « تحت راية الماركسية » ، « لِنرْفَعْ عالياً بيرق البروليتاريا » ، الخ . .) بل يتعدّاه إلى أن جميع المجتمعات التي تُعلِن أنها من أكبر محتقري الرموز تتميّز بصوفيّة حقيقيّة خاصّة بالعَلَم ، سواء كان ذلك بشكل عبادة وطنية لا مثيل لها أو بشكل حبّ جامح بادٍ للعيان نحو كل ما هو لواء أو علم صغير أو يافطة أو راية أو شعار أو بيرق أو مجموعة أسلحة تذكّر بنصر ، الخ . . . والاشتراكية النظرية عدو الأيقونات ، والاشتراكية الحقيقية مولعة بها ؛ والعقيدة عارية ، والدول تزيَّن بالأعلام . وإن لها أسبابها ، ولكنها في الحقّ الأسباب التي تجهلها العقيدة . ونشر الألوان هذا تعس ولا ريب ، وهو أيضاً قد تجاوز فكر المؤلف . الذي لم يكن بإمكانه التفكير في كل شيء ، بالطبع . ولكن فكرة من أفكار التاريخ « نُسِيت » خلفها الأمة والحرب تتعرَّض لأخطار مؤكّدة ، منذ البداية . والتكوينات الاجتماعية الماركسية ترفع وتنصب وتحامي وتنشر وتزيّن الخ . . . لأنها أولاً وقبل كل شيء تكوينات قومية شاركت في الحرب وقوّتها الحرب (الاتحاد السوفياتي ، الصين ، يوغسلافيا ، فيتنام ، كوبا ، الخ . . .) .

وقد يقال إن الاشتراكية بغضباتها القومية المتعصّبة لا تصوِّر سوى « المرحلة الدنيا من المجتمع الشيوعي » . وأما إذا كان مجتمع المرحلة العليا لا يزال يحتفظ بأعلام - أعلامـ« ـه » - فلأنه لا يزال يحتفظ بشكل حربي . فمن أين يستمدّ بعدُ تفوّقه ؟ إنه إن لم « يَعُدْ » جيشاً ، فإن « له » على الأقل جيشاً . وها هوذا مزوّد بصفات « دولة » قوميّة تمارس سيادتها وتدافع عنها في الحلبة (الدولية) . ومن قال عَلَم قال « دولة » ، في صيغة « دفاع قومي » على الأقل ، أي جهاز قهر إن لم يكن مُعداً لفرض إرادته على القوميات المجاورة ، فعلى الأقل وبشكل آكد ، لإحباط سعيها . ولكن أليس أفضل دفاع أحياناً هو الهجوم ؟ وأي سور شبيه بسور الصين يفرِّق بين هجوم مضادّ ومجرد اعتداء ؟ بين حرب وقائية وحرب هجومية ؟ وهل يُعاد العدوّ بكل تهذيب إلى حدوده بانتظار هجومه القادم ؟ ولكن أي نوع من أنواع الدفاع القومي هذا الذي هنا ؟

لأن هذا المجتمع الشيوعي ذا الأعلام ، مع كونه مسالماً ، له حتماً حدود ، وإذا كانت له حدود فالسلام ليس مضموناً ولا العداءات القومْية مرفوعة . ويبقى التهديد بالحرب ، وبالتالي الحاجة إلى توفير الوسائل المادية والإدارية لمواجهته ، بدءاً بقوّة متراتبة منضبطة حسنة الإعداد (لا يقلّ إعدادها على كل حال جودة عن إعداد الخصوم

المحتَملين) . وواضح والحالة هذه أن تلك الوسائل تستبعد ـ لأنها تورِّط باتجاه المنبع وتتحدّى باتجاه المصبّ في عملية تنظيم « المجتمع » ـ إلغاءَ قسمة العمل وتطبيقَ الشعار السان سيموني . وقد كان « بناء الاشتراكية » في بلد واحد أو في مجموعة محدودة واحدة من البلاد أطروحة قابلة أو غير قابلة للنقاش ، ولكنها صلبة . وبالمقابل فإنه إذا كان للكلمات معنى فلا يمكن أن يكون لشيوعية قومية من معنى . وإذا كان مجتمع شيوعي قومياً فمعنى ذلك أنه مموضع ؛ وإذا كان مموضعاً فمعنى ذلك أنه محوط بمجتمعات غير شيوعية ؛ وإذا كان محوطاً فمعنى ذلك أن فيه « دولة » وأسراراً للدولة وشرطة وجنرالات وبطاقات تموين . والشيوعية تفترض البحبوحة ، وأما الحرب فتضاعف الندرة . واقتصاد الحرب يجرّ إلى قيام حكومة تقنين ، أي إلى تضخّم في البيروقراطيات . وقد يُرَدُّ علينا بأنه في المجتمع الشيوعي « بمرحلته العليا » يكون قد مضى على قيام « الثورة » زمن طويل . فليكن . ولكن هذا لا يكفي : ينبغي أيضاً التسليم ١) بأنها قامت « في كل مكان » في الخارج و٢) وعلى وجه التقريب في الوقت « نفسه » (وإلا يكون « قانون نموّ المتناقضات غير المستاوي » قد عاد أقوى مما كان ناسلاً تبعاً لكل احتمال تناقضات جديدة ذات طابع عدائي بين مسارات ثورية غير متساوية في نموّها) . أي جمع الافتراضات ذات المظهر الفلسفي المدرسي التي تجد البراهين العكسية عليها تحت أبصارنا . وبالانتظار فإن المجتمع الشيوعي الذي يضع ماركس معالمه المتصوَّرة في « نقد برنامج غوتا » سيكون عالمياً أو لا يكون . وإذا كان لا يزال بحاجة الى أعلام فمعنى ذلك أنه ليس شيوعياً . وإذا كان شيوعياً فليس بحاجة إلى أعلام (بوصف هويّته قد أُعطِيت له مرّة أولى وأخيرة ، هويّة غير قابلة للتدهور ولا يمكن المساس بها ؛ هويّة أكثر من حصينة : بلا خصم محتمل) .

لقد تكلّم اللاوعي السياسي هنا بطريقة الزلّات الكلامية .

٣ـ الحدود ضدّ الملحدين

لَمّا كان الدين تكملة للحرب بوسائل أخرى فبالامكان نقل كل ما قيل ، بل ينبغي نقله ، من مدى « الاستراتيجية » إلى مدى « اللاهوت » . وينجم النظام السياسي من تلقاء ذاته عن هذه النقلة ، ويضمن وضعُ السجلّين الواحدَ فوق الآخر وحدتَه الخاصّة .

ولسوف يكون المجتمع الخالي من الطبقات مجتمعاً بلا جيش (تعني كلمة Classis [طبقة] اللاتينية « الجيش » و« الفئة » الشعبية معاً) . وبطريقة غير مباشرة بلا « كنيسة » . وإذا غاب المحاربون غاب السَحَرة . « الأسلحة المقدسة » . إطّرحوا الحرب : لاكهنة ، لا « حزب » ، لا « عقيدة » . أي لا حرز ولا كنائس ولا شعارات نبلاء محاربين . وإن « مدينة » بلا أسوار هي « دولة» على الفطرة . وإنها لـ « دولة » من عالم الأحلام تلك التي يمكن أن يستغني فيها الاستقرار عن صانع الاستقرار . ولسوف يكون النظام من غير إعادة استتباب النظام كالوحدة من غير توليف ، وكالطبيعة من غير تاريخ . ولسوف تكون هذه الفوضوية المثالية لَدرجة الصفر في الشأن السياسي : تجريد وسيلي يتيح عزلَ متغيِّرٍ مستقلّ ومعاينةَ علاقات متبادلة بين مختلف عوامل النظام خلال تغيُّرات التاريخ الواقعي .

والدفاع لاهوتي في جوهره ، وأما الوجود الاجتماعي فلاهوتي في درجاته . ومن وقائع التجربة أنه في كلّ مرّة تتمّ فيها إحاطة بلد أو دين أو حزب يُعمد « تلقائياً » إلى رفع معدّل القدسيّات المهيمنة داخل هذا الحزب أو تلك « الكنيسة » أو ذاك البلد. وحين نكون محاطين نكون مكرَّسين . ولأجل ذلك كانت الدائرة هي التي تصنع التكريس (« وسيلة مقدّسة » ، عبارة أخرى مكرَّسة) . والويل حينئذٍ للكفرة ، للمتحررين ، لأنصار السلام، لمن هم ضدّ الاشتراكية ، للفوضويين ، الخ . . . فالاحتباس يقوّي اللوذ بالمحراب ، أي استعلاء الزمرة المحتبسة على ذاتها ، وتُقاس على مستوى هذا التفتّح الداخلي تقديسيةُ الوسط المحيط . وبقدر ما يكون على الزمرة أن « تتجاوز » نفسها يزداد تطلّعها إلى رصّ الصفوف . مع العلم جيّداً بأنه إذا كان المربّع يتكوّن عند أقدام المذابح فإن التجمّع هو الذي يصنع المذبح (الرسم المقدّس تمام التقديس للماريشال ، للجنرال ، للقائد ، للرئيس ، للإمام ، للأمين ، الخ . . .) لا العكس.والتكريس الذاتيّ للزمرة المهدَّدة يرفع من طاقتها التضحيوية ، بل من قدرتها على القتل أيضاً (بوصف الواحدة غير ملائمة من دون الأخرى) . ولسوف يترجم هذا في السجلّ العقائدي : القدرة على التأطرّ والقدرة على الاستبعاد تتنوّعان بطريقة متزامنة في كل تكوين جماعي . وقد كان المبدأ يقول بأنه ما من حرب إلاّ الحرب الدينية . وسوف تؤيِّد الملاحظة : إجعلوا الحرب غير قابلة لأن يكفَّر عنها تجعلوا الدين فظّاً . وحين يغدو

« مارس » القاضيَ الوحيد فذلك أن الله هو الذي يحكم ، وينفِّذ . وليكن تعطّش جولاته الحربية غيرَ قابل للمقارنة بتعطش المحاكم المدنية ـ كلّما « تقدّم » التاريخ زاد « القاضي » الأعلى من تعميق سَبْقِه .

والجماعة هي بحدّ ذاتها تقهقرية . ولكن العدوان يدفع بتقهقر في التقهقر ، كما لو استيقظ فجأة ما قبل التاريخ الهاجعُ تحت التاريخ . فهو لا يُرغِم فقط على عودة (الجُزُر إلى مذاهب صحّة الرأي بل على عودة مذاهب صحة الرأي الى محاكم التفتيش ، وعودة « الكنيسة » الى الملّة . ويترافق هذا التراجع مع انحرافات نحو القديم في حالة الكمون . ووضع الأمور في نظام يضع النظام خارج ذاته ، منطقياً . ومن هنا ، نفسياً ، تأثير ركود الدم السابق[1] (الذهول ، الحماسة ، السُكر ، الخ . . .) داخل المحراب (ڤكتور سرج ، موسكو ، ١٩١٩ م : « لقد شعرنا بحساسية جماعية مريبة ورائعة تَكْبُر داخل أنفسنا ») .

وإندلاع الحروب يطلق الإواليات البالية المرصودة لمقاومة التفكّك ، أو التصاعد الذي لا يقاوَم لما هو مقدّس . « الأمر ينذر بالشر » معناها : سوف تدور عجلة التاريخ إلى الوراء . نحو عقدة « قسطنطين » . فالحرب ، باردة كانت أو ساخنة ، تعيد طائفة تاريخيةً ما إلى ظروف تكوينها الأوّل . وللتحوّل إلى كتلة بالانطواء على الذات يجب الإسراع في إعادة بناء المذابح التأسيسية ، وينقلب الداء المستوطِن إلى وباء . والمواجهة تهيج الجلد وتؤجّج حميّة الدفاع وتنعش الذكريات ، و« من أجل تمجيدٍ أكبر للربّ » كان حارس الحدود الوليد هذا . والآلهة مخلوقات حدودية لأن الحدود عيّنتهم مؤتَمَنين عليها . وإضعاف لا نهاية زمرةٍ مبنيّةٍ يُلهِب حاجتها إلى اللانهائي ، وترمّم التحالفات التي تعمد إليها حينئذٍ بناء طائفة متّحدة تمام الاتّحاد عسكرياً ودينياً . « مناخ متوتّر » . « جوّ خانق » . « هستيريا جماعية » . ولم يسبق قطّ ان رؤ يت « سياسة عقلانية » في القلاع المحاصرة . وهذا هو السبب في أن سياسة الكُتَل تفي دائماً بأغراض الآلهة . فـ « دعم قدرة البلد الدفاعية » يفترض عودة إيديولوجيات السلام عودةً مظفَّرة . ويميل العقل

(١) كتب الكاتب (ex — stase) وهو ما استخدمنا له (ركود الدمstase والسابق ex) . ولكن لو قرئت الكلمة معاً لكان جرسها الصوتي (extase) ومعناها النشوة ، وهو المعنى المراد في المفردات الموضوعة داخل الهلالين . (المترجم) .

النظري إلى اعتبار انتظار مجيء المسيح « جريمة بحق البشرية » ؛ والعقل السياسي إلى التساؤل عن المهمّات الخطرة التي كان من الممكن أن تتخلّص البشرية منها في عالم عدواني من دون الاعتقاد بأنها مكلَّفَة مهمّة خلاصية على مستوى العالم .

وليس أمثل في هذا الصدد من التكوين التاريخي للولايات المتحدة الاميركية ، أرضِ الميعاد لـ « حركاتِ القداسة » . فبالإمكان أن تُقرأ فيها على خريطةِ العلاقاتُ بين الروحانية وعدم الاطمئنان . فمنذ القرن السابع عشر حتى نهاية القرن العشرين تنتقل من الشرق إلى الغرب قطاعات انغراس الفِرَق التوراتية الجديدة المتلاحقة في عربات الروّاد المغطّاة . ويبقى الرهبان والقسس في المؤخّرة ، ويبرز الأنبياء على الأطراف . وتتفشّى « اليقظة » الناجمة عن التمسّك بالأصول كبقعة من الزيت على تخوم الاستعمار ، كما يلي « التجديدُ الكبير » في القرن التاسع عشر تقدّمَ شعوب « الغرب » المشتّتة المُنهكة الظامئة إلى الانضمام في طوائف منظّمة تنظيماً متيناً ، أي مضمونة ضمانة إلهية ضدّ السِهام وسوء التغذية وجميع أنواع المضايقات . ويبعث جفاف البيئة المريع إلى الوجود التنبّؤات والرؤى والزيارات . وإذ كان الرجال المغامرون على قدر كبير من العزم يمنعهم من البحث عن السلامة في الهرب فإنهم وجدوها في الفِرَق الدينية المختلفة من المتمسّكين بالاحتفال بعيد العنصرة إلى المؤمنين بمذهب الطريقة البروتستانتي إلى المرمونيين إلى المؤمنين بعودة ثانية للمسيح ، الخ . . . ولو كان في الإمكان أن تُرسَم في كل حقبة الخطوطُ البيانية لمستوى التعصّب الديني لرؤي أنها تضعف كلما ابتُعد عن الحدود ـ خطّ الجبهة ـ وأنه يُقترب من الأراضي المأهولة الأكثر أماناً . وعِدائيّة الجوار تُلهِب الحاجة إلى المُطْلَق ، وكلّ أرض تُغزى حديثاً تشهد قدوم « إله » جديد . ويطفر إله الكتاب المقدّس المولود في صحراء سيناء من « اوهايو » إلى « ميّسوري » ويستقر مع المرمونيين في « البحيرة الكبرى المالحة » ويستمرّ سباق مسوخِه حتى خضوع آخِرِ شخص من هنود « السيوكس » وأُهُول آخِرِ ولايات ساحل الباسيفيك بالسكان . وعداوة العالم والنقص في الحلفاء يُعِيدان اختراع تابوت العهد مجدِّدَيْـن « القديم » بأشكال جديدة ، ويبدو التعصّب وكأنه شكل بدائي من أشكال الإسعاف لمهاجرين يبحثون عن « موطن » . وإذا كان التمسّك بأصول الدين يبدو والحالة هذه مرتبطاً بحقب التأسيس السياسي فإنه كذلك ميزة من ميزات الفِرَق المنشقّة التي خلّفتها المسيرة الأميركية الطويلة

مثلما هو ضدّ لعقلانيتها الدينية . ومارست بعض هذه الفِرَق حِرفة إعاقة المعرفة ، وقدّمت كلُّها الانفعالية على التفكّرية . وهذا برهان جديد على الطابع التقهقري للملاحم الجماعية . وتترافق هجمة الحضارة المسيحية على « التوحشية » الأهلية مع مسيرة تقهقرية للمسيحية نحو أنماط في التنظيم وأشكال في الاعتقاد « متوحّشة » . وعلى كل حال فإن « النفعية » ليست عكس « التعصّب » ، وها هم أولاء « رعاة البقر » ـ رغم الفارق البلاغي الثابت ـ يمثّلون أفضل الصليبيين (الذين لم يكونوا هم أيضاً في أيامهم مستصلحي أراضٍ تافهين) . بل إنه هنا لَمَلْمَحٌ ثابت في السيكولوجية الأميركية الشمالية . فالكتاب المقدّس والمسدّس كل منهما بحاجة إلى الآخر ؛ والتناوب بين القسّ الديمقراطي المبشّر بالكلمة الطيّبة والرائد الجمهوري الداعي إلى غزوات جديدة يعيد التوازن إلى نصابه . وبديهي أنه ليس في مكنة « العالم الجديد » أن يقدّم في موضوع العودة الأبدية ما هو اكثر جدّة من الذي قدّمه « القديم » ، ولكن جدّة إطار التجربة بالذات لا تني تجعل ثبات القاعدة أشدّ دلالة . ومنطق العمل يتجاوز منطق الايمان . ومن هنا تنبع وحدة البطولة والتعصّب (كما يُدعى ورع الآخرين) . والزيلوت[1] أفضل كمحاربين من الفرّيسيين ، ولكنهم أقلّ منهم معرفة بالتلمود . وكان ذلك في القرن الأول بعد يسوع المسيح . وإنشاء « اسرائيل » في القرن العشرين لم يكن ثمرة عقلانية تأويلية ، وها هوذا التمسّك بأصول الدين اليهودي يتنامى أمام نواظرنا مع تنامي شعور الرعايا اليهود بعدم الاطمئنان . وها هي ذي حركة الاستيطان في الأراضي المحتلة تحشد متطوّعيها من بين أشد أفراد الطوائف الدينية رجعية ، متعصّبي « غوش أيمونيم » .

ما الداعي إلى هذه الأمثلة الفولكلورية أو البعيدة ؟ لأن الشدائد البعيدة تقرّ بنا من ذواتنا . والجفاف والمجاعات والحروب والكوارث تذكّر الجماعة كل يوم بأصولها . فالمرمونيون وشانقو السَحَرة لا يهمّون المتخصّصين في القانون العام ، ولكن الروّاد يهمّون بالدرجة الأولى عِلْم الأنساب النقدي بوصفهم « مكتشفي المؤسسة » التي تسبق مباشرة ، وفي الواقع ، المؤسسات السياسية ـ مثلما يُنيف عالَم النظام على عالَم العَقْد ويغلّفه . والحقب الحرجة والأزمات الدينية مرتبط بعضها ببعض كما يعلم كل أحد .

---

(١) يهود من القرن الأول بعد الميلاد كانوا ينادون بالعنف للدفاع عن القانون والاستقلال القومي . (المترجم) .

فحقب التأزم التاريخي - وهي مناضد اختبار للنقد العقلاني - تُبين والحالة هذه عن الوحدة الداخلية لسلطات التوليف السياسية . وتمتاز الفوضى بأنها تكتشف قوانين النظام . وإنها لفائدة نظرية يعرف رجال النظام ، والدولة ، جيّداً كيف يحصلون على نصيبهم منها ، في ممارستهم الخاصّة بهم . هم الذين يتّفقون بشكل رائع على الاستفادة من الأزمات لإعادة الانضباط ، كما من الحروب لإعادة بناء حكمهم (لقد هيّأت الحروب الأهلية في العصر الروماني الأول للنظام الأوغستي ؛ والحروب الدينية للملكيات الاستبدادية المطلقة في القرن السابع عشر ، الخ . . .) وعلى هذا فإن دراسة شروط الاستقرار سوف تجد « تجاربها » الحاسمة عند نقيضَيْ عدم الاستقرار والتوطيد ، نقيضي التأسيس والقلب. ولنقل إن أفضل مَنْ تستخدمهم تماثيل لتزيين جآجيء سفنها هم المهاجرون والأباطرة ، « الخارجون على القانون » و« الآباء المؤسِّسون » . والواقع أن الخطّ البياني للنظام والفوضى يقدِّم تشريعات - « مجموعة من الموادّ القانونية تُعرِّف بمجتمعٍ ما وتضبط طرق عمله » - وهو يمرّ بنقاط انحنائه التي تتعرّى فيها بالاتّجاهين جذور كلمة « استقرار » . وتتّضح الفيزياء الاجتماعية في المتسلسلة حرب - دين - مؤسسة التي تُبرِز إواليات ضبط النظام الموجودة عادة في حالة كمون. وتتميّز جميع هذه الأوضاع القانونية بأنها توضح من غير لبس في أي اتّجاه رُكز سهم الشعاع الموجّه : من المتحرِّك نحو الساكن . فـ « حركية الزمرة » تنزع نحو استقرارها ، لا العكس . وكما أن الناس يهاجرون ليستقرّوا في الخارج، ويسافرون ليتوقّفوا عن السفر مثلما يَفلحون ليحصدوا ؛ وكما أن « الخارج على القانون » يُزيح « أباً » ليصبح هو نفسه أباً آخر ؛ وكما أن ثورة سياسية هي الانتقال من قَدْر أقلّ إلى قَدْرٍ اكبر من « الدولة » ؛ وكما أن مؤسَّسة ، حزباً أو « كنيسة » ، « تتغيّر لتحافظ بشكل أفضل على هويتها » - فإن «الكائن السياسي لا يتنازل - أو لا يَهَبُ - للمستقبل إلا عما يلزمه للدخول مجدّداً في ذاته » . وعلى المدى الطويل وفي كل مكان تكون الغلبة للريفي على البدوي لأنـ « ـه » عقل البدوي . وإن نقداً للعقل السياسي ليخدع موضوعَه إذا هو لم يفكّر في الحركية - المدارك والأحداث - في شكل مقولات خاصّة بالسكونية .

٤ـ «ابيقور» العاجز أو «مارس» ضد «ڤينوس»

وهاكم ما يضطرنا إلى القيام بالانطلاق بين علم العلاقات بين الأشياء ، أو الفيزياء ، وعلم العلاقات بين الناس ، أو السياسية . والفيزياء الاجتماعية فيزياء معكوسة ، وحكمها في التنظيم يقلب حكم الطبيعة رأساً على عقب . و« لوكريس » يجعل قصيدته عن الطبيعة برعاية « ڤينوس » (النشيد الأول ، ١ ـ ٢٨) إلهة الولادة والنموّ ؛ وبالمقابل فإن القيثارة السياسية حبيسة الملحمة ، وهي تُظِهر للملأ لغواً وخشونة . والحِلف الأصلي هنا ليس مع « ڤينوس » المخلوقة من الزَبَد ، بل مع « مارس » الذي هو في نسق الأشياء هذا ناحر أضاحٍ لا ضحيّة . وهنا نرى الحبّ هو « المغلوب من قِبَل الجرح الأبدي » الذي تحدثه الحرب . وليس للثناء على الاضطراب في نظر العقل السياسي من قوة تأسيسية : يمكن أن يكون ذلك حاجة ظرفية في المجال العملي ، ولكنها ليست حاجة بنائية في المجال النظري . وليس رفض هذه العذوبة من قبيل الماسوشية ولكن لأن مقاومة الاضطراب (لا مجرد مقاومة الرعاع أو الجمهور أو الهياج بل مقاومة الحدث الذي يزعج الصفوف) مدوّنة في مبدأ التسجيل . فأسوار « المدينة » ليست زخارف حلزونية والحدود لا يمكن ان تتبدّل : إنها هنا بالضبط لتلغي تبدّلات المحيط وتحاول إعادة الميول والتغيّرات الى درجة الصفر. وصانعو الاستقرار المحتمَلون الذين هم المؤسّسات السياسية يضعون الجامد في مقابل السائل للتقليل من فرص الفوضى . وكل شيء هو حَيْد عن التوازن ، « باستثناء تكرار الحيْد » . والعقل السياسي يدّعي التزوير ضد القول المأثور الذي وَفْقَه « يمكن أن ينمّط العالَم برمّته عن طريق الأعاصير » (ميشال سرّ) . فليس في وسعه إذن أن يجد نماذجه الابتدائية في ميكانيكا السوائل حيث أمكن قراءة « مولد الفيزياء في نصّ لوكريس » . وفي مدّ إنزلاقي من الذرّات لا يحـدُث فيه شيء يولّد الحـيْد ، تولد زاوية انحراف . وعندها يولد اللولب الحلزوني من المماسّ ؛ ومن الإعصار يولد التنظيم . بشكل تكون معه ترجمة السؤال البدائي في الفيزياء ـ كيف تتكوّن الأشياء ؟ ـ ترجمة موسّعة : كيف يحدث الاضطراب في عملية تدفّق ؟ بانحراف الزاوية . فإلهة الحب هي إذن إلهة الطبيعة أيضاً لأنها هي التي تُنجِب « الاتّحادات الطبيعية » بإشرافها على جِماع الذرّات . وتجسّد « ڤينوس » أتّصال العناصر ، ويجسّد « مارس » انفصالها . فالأولى تَهَب الحياة عن طريق

الجمع ، والثاني يقدِّم الموت عن طريق التفريق . والأولى مبدأ « الخير » ، والثاني مبدأ « الشر » .

وإنها لميثولوجيا بهيجة في السعادة تلك التي في مكنتها تفسير كل شيء سوى التعاسة وتجدّدها ؛ سوى السياسة . و« قوانين ڤينوس الطبيعةِ يستعصي فكُّ رموزها على أبناء مارس » ـ مثلما يستعصي فكّ رموز قوانين مارس التاريخِ على ابناء ڤينوس . وإنه لتمييز صعب ذلك الذي لا يحقّق لنا بالتأكيد في أوقات الاحتفال الحماسي السعادةَ (السياسية والعلومية على السواء) . واليوم نرى السوائل محفوظة جانباً وسمعة الجدران السيئة تطبّق الآفاق . وكل شيء يحمل على تفضيل نعومة التدفّقات المدغدِغة على عالم السياسة الشائك المقعَّر المعدني . ولكن التفضيل لا يعني الذكاء : المسألة هي في فهم السبب الذي يجعل عالم السعادة الخاصّة عاجزاً عن إلغاء عالم التعاسات العامة أو عن ضمّه إليه . وتكره أفكار الطبيعة ما هو اجتماعي ، ولكن ليس في وسع هذا الكره أن يكون مصدر توضيح : إنه بحاجة هو نفسه الى توضيح . وبالإمكان أن يُطرح أمام هذه النتيجة ان التقزّز والإنكار صادران عن الانقلاب «الكريه» فعلاً، الانقلاب الذي يُحدِثه القانون السياسي في القانون الطبيعي . فما هو مبدأ حياة في عالم من العوالم هو مبدأ موت في الآخَر . و« مارس » يُحالف بقرار استبدادي ويجمع بطريقة الحصر ويشيد بالهدم . ويجعلنا عالَم السياسة نشهد التداخل المذهل بين الولادة والموت ، الدورة القصيرة التي تقدم لنا نوعاً من صورة تخييلية عنها خرافةُ « جرائم القتل النموذجية » بوصفها وثائق تعميد تُمنحَ للمدن . والجماعة تُفزِع بشكل مشروع المتشيعين لِـ« ايروس » لأن الدم فيها بذار والطاعون ربيع ؛ ولتكرُّس الأسوار بالجريمة . وبكلام آخر فإن نشيد الجيل لن يكون هنا صلاة لـ « ڤينوس » ، « مُنجِبةِ عِرقنا متعة الإنس والآلهة » ، بل استحضار لـ « مارس » لأن الجنائزي هنا هو من أصل التكوين ، والقاتل هو المُرضِع . وفي الطبيعة تقف إلهة الحب ، حسب تعابير الديناميكا الحرارية ، على عتبة انعدام الحرارة عند مخرج الفتور الحراري ؛ بينما يحتلّ إله الموت والتفريق في التاريخ هذا المركز الجوهري . ويُحصل على « جيوب النظام » السياسي بتحديدات عنيفة (مثالية ومادّية) . ولا تتحوّل مجرد مجموعة من الأفراد إلى مجموع « قابل للاستمرار » إن لم تؤمّن لنفسها جوانب « صلبة » . وهذه الموادّ الصامدة الكفيلة وحدها بأن تعطّل مبدأ « كل شيء ينساب » في الطبيعة

المادية ما كانت « لتوهب » . ووسط انسياب الموائع الشامل يكون ثمن المخثّرات باهظاً . حروب ، أديان ، مؤسَّسات : إنه الثمن الواجب دفعه مقابل قليل من الصلابة ـ أو من التدعيم لانحراف عابر عن التوازن الأصلي للجمود المادي . وفي الفيزياء الاجتماعية تُدعى النفقات العامّة الحاصلة عن انعدام الحرارة : الحقد والمعتقد والكدر . وقد أصبحت المعرفة الموضوعية بالعالَم الطبيعي ممكنة منذ اللحظة التي وُضِعت فيها موضوعات خارج نطاق الزمرة ، موضوعات لم تكن رهانات للسلطة : الموضوع الرياضي مثلاً ، أو الذرّة المادية . « معجزة إغريقية » . ونبقى بإزاء معرفة الأشياء خاضعين للذين ـ مثل « أبيقور » و« لوكريس » ـ « ألقوا السلاح ودفعوا مارس خارج الطبيعة » (ميشال سرّ) . ولكن هذا الطرد بالذات حال دون معرفة موضوعية بالشأن السياسي ، معرفة مكبوتة في ظلمات العلم الخارجية . وفهم التاريخ يفترض التزوّد بذكاءِ أحمقِ آلهةِ « البانتيون » ، الإله الوحيد الذي يُعتَبَر حمقه قوّته . وإنه لتعقيد ثابت في التبسيطية الحربية التي جعلته ينتصر على من هم أذكى منه. من بينهم «أرخميدس» الذي سقط مثل غيره في ساحة الشرف : لقد قضى مؤسس علم السوائل المتحرِّكة وهو يدافع عن أسوار مدينته التي أبصر فيها النور ، « سرقسطة » . وقد رأينا في زمانٍ أقرب إلى زماننا كيف أرسل « مارس » « ماركس » للقاء الأجداد ـ وإنها لتصفية بالتبلير ما بعد الموت أنالتنا هذا الشاهد القبري الشبيه بالحجارة الأثرية في عهود ما قبل التاريخ ، عنينا الماركسية . وبالاختصار فإن أحمق يملك مثل أحوال المعونة هذه ليستحقّ أن يحمله على الأقل على محمل الجدّ المفكّرون اليقظون الذين يريدون الدفاع عن أنفسهم . والتعرف لأجل ذلك ـ من دون إصدار أحكام ـ على الدخيل « مارس » . ولن يجد هؤلاء في ديناميكا السوائل خشبة خلاصهم ، ولا حتى عن طريق الاستعارات المجازية .

وها هوذا فيلسوف الطبيعة[1] ينادي بـ « اختراع التاريخ السائل وعصور المياه » . وقد سبق أن كان الاختراع : يوم « تكسّر الجليد وانحلّ » . ويحدث أن يغدو التاريخ سائلاً في كل مرّة تميع فيها مثلاً زمرة كانت مبنيّة . والدليل ان الأمر ليس بالطبع حلماً ، ولكن تحقيق هذه الرغبة ظلّ يعتبر حتى الآن كابوساً . أو حتى هُزْأة : شلّال البِزار عام ١٩٤٠ في فرنسا مثلاً ، عصرنا المائي الأقرب . الذي غربل مصداق نظريات التنظيم

(١) ميشال سرّ .

الإعصاري بغربال الممارسة الاجتماعية . أم أن قدماء « المحاربين » يسيئون استعمال اللغة حين يصفون « تيّار الفراريين » و« سيل النزوح الذي لا ينقطع » و« شعشعة السلطات العامة » ؟ « وتتشتّت فيالق برمّتها وتُلقي البنادق في المعمعان و« تُدوِّم » في حشد عارم » . لقد انتصرت « ڤينوس » على « مارس » ، وهذا يُسمى حالة ذعر . ولم يعد من وجود للجبهة ، ولا للقائد ، وزالت الحدود والعاصمة ، وأمام ووراء . وهناك انسراب من كل جهة . وإن شعباً يرفع الأيدي في الهواء على طرق الشتات لينقلب إلى سائل تُحشى به النقانق . ولو حصل في هذا المدّ من المستقيلين حدّ أدنى من المقاومة لألّف جزيرة صغيرة من الأرض اليابسة ، وهذا ينطبق أيضاً على « القناعات » و« الحزم » و« الأمل » (لغة خاصة بـ « السياسة ») . وأما مع الوهن فالأمور كالماء انحداراً . طبيعة على طبيعة : تاريخ يسير إلى المهوار . ولقد تحطّمت إواليات انعدام الحرارة وغرقت وجُرفت مثلما يجرف السدَّ فيضانُ العناصر المُنتزَعة من كلِّيتها (أو من جسم جيشها) . ومن الممكن أن تكون هذه الـ « فرنسا » التي غمرها الفيضان وغدت في حالة بين الرطوبة واللزوجة قد أثارت في عدد من الفرنسيين إحساساً حادّاً بالتحرّر وأتاحت للمواطنين فرصة سعادات حميمة غامرة . وحين تكون الملحمة في إجازة يتهرّب كل الناس من الذهاب الى المدرسة . وليست النكبات القومية والهناءات الشخصية متلازمة دائماً ، ولكن صحيح أن يقال إن ما يحقّق سعادة الزمرة يحقّق شقاء الأفراد ، والعكس بالعكس . ويتلاءم السائل مع الـ « أنا » تلاؤم الجامد مع الـ « نحن » ، وكما أن « نحن » ليس مجموعاً من « تُ » فإن عملية حسابية تجمع عدداً من السواقي وآخر من الشلالات لا تصنع قط هيئة سياسية . ولعمل الجماعة عنصره الخاص ، ومستوى الصلابة هذا هو الذي سيربحه العامل في حقل المعرفة ـ الطامح إلى أن يكون من أتباع « ڤينوس » ـ لاحترامه إيّاه على أنه غير قابل للاختصار ، وأنه المرحلة الأولى في كل مشروع لاحق يرمي إلى اختصار الشأن السياسي إلى مباديء تفسيرية غير سياسية (ذات طابع بيولوجي ففيزيائي على مستوى عمومية أرفع) . ومن الجهة المقابلة ، عملية تبادل مجاملات ، فإن « العقل » السياسي لا يمكن أن يطمح إلى التحكّم بمصائر ما ليس من حقل اختصاصه . وإذا عُرِف جيّداً أيّ إمبريالية أخلاقية هي التي لا يُطيقها فإن إخضاع الأخلاقية بإمبريالية سياسية يُعرف كنهها بشكل أفضل ليس أقلّ شؤماً . فليُعَدْ إلى « أبيقور » ما هو خاص بـ « الحديقة » وإلى « مارس » ما هو خاص بـ « الميدان » .

لِيُعَدْ أولاً الى « أبيقور » تواضعه المنطقي . فقد كان المعلِّم يحضّ تلاميذه على عدم التدخّل في الشؤون العامة ولا في الأبحاث العلمية . وإنه لاستنكاف متماسك ومشروع أيضاً . وكان مؤسِّس « الحديقة » يذهب إلى أن الجدلية أمر لا جدوى منه في الطبيعة ، وإلى أنه لا وجود لطبيعة خاصّة بالشأن السياسي . ولن يكون للتاريخ معنى من اللحظة التي يُحدَّد فيها الزمن (كما في « رسالة إلى هيرودوت ») بأنه « صدفة الصدف » التي لا وجود لها بذاتها والتي هي خارجة عن حياة العالم . والعيش بوفاق مع الطبيعة ـ أخلاقية الحكيم المثالية ـ معناه إذن نشدان السعادة في اللحظة القائمة . ولما كان عدد العوالم لا نهائياً وكنا نسكن عالماً بين عدة عوالم فإننا لا نخسر شيئاً بانسحابنا من الذي نجد أنفسنا مقذوفاً بنا فيه بالصدفة . وعيش المرء مختبئاً ومنزوياً في حاضر بلا عشيّة ولا غد يتيح بشكل كامل السعادة المتمثّلة في الاكتفاء التام بالذات . وإنها لإيجابية المتعة . وليس للمكتفي بذاته من سيِّد : إنه « لا إستبداي » . وإذ كان كذلك لا أدرياً فإنه لا يسلِّم بالأبالسة ولا بالأبطال لأن « الآلهة لا يتدخّلون قطّ في الشؤون البشرية » . وأخلاقية السعادة البيتية هذه تصدِّق من حيث لا تدري قضية الشقاء السياسي بعدم الاكتفاء التكويني في الـ « نحن » . فأنا استطيع إلغاء الموت في ذاتي ، ولكن « نحن » لا تستطيع إزاحة ما يملأها . وبوصف الجماعة منغصَّة بالغياب ومتأخِّرة عن الأصل أو مخدوعة به وبالقانون وبالغاية اللاحقة أو السابقة الخ . . . وعاجزة عن الاكتفاء بذاتها ومصابة بشكل أساسي بالهستيريا فإنها منذورة لأن تخضع مباشرة لمجانين الله والمتنوِّرين من كل جنس ، وبالاختصار لكل من يتصرّف وينطق باسمِ « آخر » . وفي زمن الجماعة المُهدَر يخضع اليوم الحاضر للأمس والغد ، والحكيم وحده هو الذي يتفتّح في « إنعم بيومك الحاضر » . والفرد يتهلّل حيث تكتئب الجماعة ؛ والجماعة تَعْظُم حيث يتلف الفرد .

وما كان حب « أبيقور » الناسَ ليكون سوى بغض للسياسة ، وعن دراية وحذق كان انسحاب شيعته من الساحة العامّة ، ولكن من غير أن تطمح على الإطلاق في إملاء قوانينها من أعماق « الحديقة » على « المدينة » . وعلى كلٍ فقد كان الوقت متأخراً قليلاً . فـ « أبيقور » فيلسوف آمن ، ولكن بعد المعركة ـ حين لم يكن من حق أثينا التي كانت في حكم المغلوبة ان تسكّ النقود (٣٠٦ ق. م) . وفي هذه الأثناء كان خلفاء الإسكندر الاثنا عشر المتخاصمون على إمبراطوريته يراقبون الفُرس في يقظة وحذر

ويؤمّنون وصول المؤ ن ويسهرون على حماية ميناء أثينا. وبإمكانك دائماً ألاّ تخوض غمار الحرب شرط أن يخوضها الآخرون بدلاً منك. وليست مَلَكة الخِيار الحسن ـ خِيار السِلْم ـ موهوبة لجميع الناس، حتى وإن لم يكن التذكير بشروط الخِيار الموضوعية حجّة منطقية على الخِيار نفسه. فهو يتيح فقط فهم السبب في أن العودة إلى «أبيقور» هي كلمة السرّ الطبيعية في نهايات العصور، زمن الكساد والتقهقر، كتعهُّدٍ عقلاني من وراء ستار لحالة غير مقصودة من اللامسؤ ولية المدنية. واختيار اللاسياسة في هذه الظروف هو بحدّ ذاته صلب وقاسٍ، لا بالرغم من أنه، بل لأنه، يُبقي على المشكلة السياسية بحذافيرها. وهو لا يغدو رخواً ومعيباً إلاّ إذا اعتبر نفسه حلاً بموجب القانون لمشكلة لا يطرحها في الواقع.

الفصل الرابع

الثبات

سبق لنا أن ميّزنا في المسار التاريخي بين نوعين من الزمنية: التاريخ التقني التكديسي وغير القابل للبرمجة ، والتاريخ السياسي القابل للتلخيص والمبرمج . وإذ كان الواحد يعارض الآخر معارضةَ « حركية هرمس الحاضرة دوماً لتقديم الخدمات » لـ « سكونية پرومثيوس الأليمة » فإن الأول وحده يستحقّ اسم التاريخ (رغم أنه أكثر ما أُهمل من التواريخ) بينما يؤلِّف الثاني ـ وهو المشهد الذي يعرض سيناريوات لا وعي الزمرة ـ في الواقع لا تاريخاً (حتى وإن كان هو صاحب الصفة[1]) . وأنه لموقف مزدوج التناقض . فمن جهة سَرَقَ اليوم « هرمس » الممثِّل الثانويُّ الأضواء من «پرومثيوس»، وها هي ذي المبادلة الوقتية قد أبرزت عِلماً اقتصادياً بينما لا يزال العقاب التكويني ينتظر السياسة علماً . ومن جهة أخرى نرى الدرس التاريخي يطارد في أمكنة السكونية رموز التغيير أو عدم الاستمرار .

والتمييز الإدراكي بين نمطيّات التاريخ يَبرُز بالطبع في الحقيقة التاريخية الخام التي تتمّ فيها التوليفة العملية لما يفرض التحليل النظري تفريقه . وليس هناك من رصف جامد لنسقين من الظواهر بل تكامليّة نشطة . وها هو ذا ما يبدو تحصيل حاصل ويستطيع مع ذلك أن يقلب نظاماً خطابياً كاملاً من الآراء المضادّة يؤلف سياستنا العادية . والازواج المتعادية التي يشكّلها القدسي والمدنّس ، اللاعقلاني والعقلاني ، البِلى والحداثة ، العالمي

---

(١) استعيرت الصيغ الأسطورية الموضوعة بين مزدوجات من « فرانسين ماركوفيتس في « ماركس في حديثة أبيقور » (منشورات مينوي ، ١٩٧٤) .

والمحلّي ، إننا لنراها في كل يوم تتواجه في مبارزة ، وإنها لحركات محتّمة في رقصة باليه . ونودّ في الوقت الحاضر أن نشير إلى أن جميع هذه العوامل المتناقضة العلامات ترسم « معادلة ذات قِيَم متغيّرة ولكنها متلازمة الترابط » . والجمع بطريقة التعاكس يحدّد علاقة منطقية بوصفها صيغة تناقض عامة . ومعلوم أنها هي التي يستخدمها الأنثروبولوجيون في وقت معاً مَعْلماً وأداة لايضاح البنى . ولفهم التاريخ المصنوع ، أي المجتمع بوصفة حالة ، يكفي العقل النظري . وأما لفهم الطريقة التي يُصنع بها التاريخ بعملية جثية وذهاب منظَّمة من التبْنيات وهدم البنى ، أي المجتمع بوصفه مساراً ، فينبغي أن يُدرِك « العقل » السياسي العلاقة المنطقية بمظهرها المتحرّك في منظور تدبير عام للطاقات الجماعية .

« فرضيتنا » : هناك علاقة ثابتة بين العوامل المعروفة بعوامل التقدّم والعوامل المعروفة بعوامل التقهقر . ويُكتَب تاريخُ البشرية في دفتر حسابات ذي شعبتين . فكل اختلال في التوازن يحدثه تقدّم تقني يثير إعادة توازن عِرقي ؛ بشكل تصدر معه مختلف التقاطعات الملحوظة اليوم بين مناغمة العالم والمطالبة بابقاء الفوارق ، بين العنصر الفكري والعنصر الانفعالي ، بين الداعي الاقتصادي والحاجة الدينية ، الخ . . . ، تصدر عن آلية تعويضية منذورة لـ « الابقاء على ثبات الحدّة النسبية للعناصر التاريخية وغير التاريخية » . ومبدأ الثبات هذا ينظِّم في نظرنا عمل الجهاز الاجتماعي . وقد سبق أن عرفنا هذه النزعة إلى التعادل في الجهاز النفساني باستعارة « فرويد » من «فخنر » فكرة « مبدأ الاستقرار » ؛ وقد مدّها عالِم وظائف الأعضاء « كانُن » فيما بعد لتشمل مسار تجدّد تكوّن العناصر في الوسط الدموي باسم « أوميوستاز » [ثبات التماثل] . ومع ذلك فانه يمكن جداً في مستوى بحثنا أن يكون لـ « حكمة الجسم » و « قانون الطبيعة » نتائج أقل توفيقاً . وليس للأسباب نفسها النتائج نفسها على مختلف مستويات المادّة المنظَّمة .

ولا يؤلف الضبط الذاتي التلقائي للهويات الجماعية ضمانه استقرار وتجانس . وليس فيه شيء من مقوّمات عناية إلهية . أوّلاً لأن النزعة إلى التعادل لا تتمّ بطريقة متساوية ومستمرة : إنها تعمل بطريقة العتبات الفاصلة وانقلابات الميول الفجائية (إننا نعيش في هذه اللحظة بالذات أزمة من هذا النمط) . ويتمثّل التوازن الحركي في

التاريخ بوصفه حركيّة اختلالات في التوازن فاتحاً المجال رحباً لتوتّرات متناقضة أعسر ضبطاً على الدوام . ثم لأن إجراءات إعادة التوازن العِرقـي غدت أعزّ فأعزّ مطلباً مع انتشار التقدم التكنولوجي ، وذلك لقيام مبدأ الثبات على علاقة بين الكميات لا على الكميات بالذات . وكل مستوى من مستويات التوازن يدفع بعملية الارتقاء إلى النهايات مقدار درجة . ويستتبع ذلك أن كل ضبط ذاتي للجماعة لا يستبعد حدوث انبجاس غير مقصود بعد عتبة معينة . وعلى هذا يكون بمقدور مبدأ في الثبات أن يلتقي بمبدأ في الفناء المطلق ، وبمقدور إجراء للحفاظ على النوع أن يلتقي برغبة في الانطفاء . ولكننا قبل بلوغ هذه الاعتبارات القائمة ما وراء السياسة (كما أن هناك إذا جاز القول ما وراء علم النفس) ، الاعتبارات التي قد يكون من الخطل في النهاية النظر إليها على أنها نظريات ليس لها سند تجريبي قابل للملاحظة ، سوف نبدأ بطرح مسألة خُطَب المعارضة الكلاسيكية .

١ ـ الاقتسام المستحيل

اقتسام الماضي والمستقبل . اقتسام « الشمال » و « الجنوب » . اقتسام الديني والملحد . ولنغفل تعداد أمكنتنا المشتركة . وما فيها من أمور مشتركة ، هي وحدها التي تهمّ ، هو نوع من « توزيع » للأمكنة والأزمنة . وإنها لعملية تراكب بين خرافي جغرافي وحسن إدراك متسلسل تاريخياً .

الماضي يبتعد . وقد كان مثيراً للعواطف ، وها هو يغدو فكروياً . وكان ريفياً ، وها هو يغدو صناعياً . وكان مؤمناً ، وها هو يغدو لا مبالياً . وتصلح هذه المبتذلات التي مرّت عليها الدهور ، سواء كانت نُواحيّة أو جسورة ، لأن تكـون خلفية مشتركة بين أكثر البحوث علمية ومواقف القنوط الخاصة بالمبدعين . وها هو ذا « فريزر » يقول وهو يقدّم لـ « غصن الذهب » في العهود الغابرة : « لقد تباعد أكثر فأكثر ، من عصر إلى آخر ، جيش الأرواح الذي كان قديماً قريباً جداً منا ، بعد أن طردته عصا العِلْم السحرية من قلوبنا ومنازلنا . . . » وقص علينا « ماكس ڤيبر » قصة خيبة أمل العالَم بفعل العقلانية العلمية ، وكيف أن احتكار خصوصية الدين ، وهو عمل خاص بظهور

المجتمعات البرجوازية ، مَهَرَ نهاية الأنبياء[1] . وهو نفسه ذكّرنا كذلك بنسق الخلافة الشرعية بين الهيمنة الخُلُقية والهيمنة البيروقراطية . « الجاذبية السحرية هي القوة الثورية الكبرى للحقب المرتبطة بالتقاليد[2] » . ومعلوم أن التقاليد تضيع وتضيع معها الجاذبية السحرية . وكان « هنري ڤالون » عالم النفس الشهير يقرأ في تطوّر الحضارات « كبت النشاط الانفعالي كبتاً بطيئاً بفعل النشاط الفكري » ، أو « تغطية الانفعاليات البالية بمناهج تصوّر عقلانية » . ولـ « جان جيونو » تلاميذه في « الكونتادور » : « إن التأملات الفكرية البحتة تجرّد الكون من معطفه المقدَّس[3] » . ومن هنا العودة إلى الأرض كعودة إلى الإلهي . ويقول « ميشال سرّ » بصدد « حُكّام النَدى » : « إن نهاية الثقافات قائمة عند أفق نهاية الزراعة . ولقد اخترعت الأرض الدين منذ عصور سحيقة . وجميع الأديان زراعية ، وهي تؤلف جماع معرفة الفلّاح ومشاعره العاطفية . ولم يظهر منذ بضعة قرون دين جديد لا بسبب انحطاط وهمي كما قد يخيّل من قول « نيتشه » بل لأنه لم يتغيّر شيء بشكل جوهري منذ كان آخر دين في علاقتنا بالأرض [. . .] وذلك أن الثورة الصناعية هي بطبيعتها ضدّ الدين : إنها تمحو الحاجة . وتاريخ البشرية الملحدة بشكل جماهيري يبدأ من هنا ، ومن غير رجعة[4] » . ولقد قُطِع طريق الآلهة . وعلى هذا سوف يكون انتقال البشرية من الخرافة إلى المعرفة ، من الديني إلى الدنيوي ، من الكوني إلى السياسي مجرّد ذهاب ، بلا تذكرة إياب .

و « الجنوب » هو جنوب خط الاستواء ، والريف ليس المدينة . و « ميغالوپوس »[5] تغطّي نصف الكرة الشمالي ، وغرغرينا التجميل المديني (ومرادفه هو politisation [التسييس] من polis أي المدينة) تنتزع الفرد من جماعياته المرضعة لتشويَهُ في جفاف وحدة الجماهير الغُفْل . وتفرُّع الحقب إلى فرعين ينعكس على الكوكب الأرضي ، في الفضاء ، مقابلةً ثنائية القطب بين البلاد الفقيرة اقتصادياً والغنيّة اشتراكياً والبلاد المصنّعة

---

(١) ماكس ڤيبر ، « العلم والسياسة » (ص ٩٩ - ١٠٧) .

(٢) « الاقتصاد والمجتمع » ، ص ٢٥٢

(٣) « الثروات الحقيقية » ، لابلياد ، ج ٢ ، ص ١٣٥١ .

(٤) « رومان وفولكنر يترجمان الكتاب المقدّس » ، « الترجمة » (هرميس ٣ ، منشورات مينوي ، ١٩٧٤) ، ص ٢٤٦

(٥) اسم يطلق غالباً على الواجهة الساحلية الشمالية الشرقية للولايات المتحدة من بوسطن الى واشنطن وهي مجملّة مدينياً ومصنّعة على أرفع المستويات . (المترجم) .

المقفِرة ثقافياً . ويستند هذا الخطاب ، وهو نسخة سطحية عن الأول ، إلى حقيقة جليّة وجائرة ، ولكنّ النواحَ على الانفعاليات المفقودة المنذورَ لاقلاق عقلانيتنا التقنية ينطلق في أكثر أشكاله إرعاباً من مقدّمات منطقية عقلانية بصورة ساذجة .

وصحيح جدّاً أن الطبيعة والخارق للطبيعة يضيعان معاً . ولكنهما لا يفقدان شيئاً لينتظرا . والواقع أن عديل مبدأ الثبات هو « قانون العودة » ـ بكل معاني الكلمة . فهو يجعل الزمان والمكان قابلين للانعكاس للغاية ؛ بانتهاك الحسّ السليم والاتّجاهات الممنوعة .

ولنلاحظ بأن المسار المحدّد الاتجاه نفسه صالح دورياً للحماسة « التقدّمية » وللحنين « الرجعي » . فـ « ميرسيا ألياد » يتكلّم اللغة التي يتكلّمها كارل ماركسي . بمفرداتها ونحوها . فقد كان هذا الأخير يؤكد في « الثامن عشر من شهر برومير » أن الانتقال من الثورة البرجوازية إلى الثورة البروليتارية سوف يحدّد الانتقال من السحر الجماعي إلى العقلانية العلمية . وها هم أولاء السذج القدماء في عام ١٨٤٨ « يستدعون في وجل أرواح الماضي » ويتزيّون بزي الرومان للانصراف إلى أعمالهم ؛ وإذ كانوا لا يزالون مخدوعين بالوساوس والاعتقاد بأشباح الأجداد فقد كانوا بحاجة الى هذه الأوهام « ليحجبوا عن أنفسهم مضمون صراعاتهم البرجوازي بشكل ضيّق » . وإذا الثورات البرجوازية تؤخذ « ببريق الماس » مدفوعة بـ « حماسة انتشائية » قبل أن تتبخّر « فجأة أمام تعزيم رجل لا ينظر إليه اعداؤه أنفسهم كساحر[1] » . وغنيّ عن البيان من جهة أخرى أن الثورات البروليتارية ، ثورات المستقبل ، ينبغي أن تتمّ من خلال نقد ذاتي دائم ، من غير اعتقاد بالمعجزات ، وبلا مُعتَقَد ولا مُخلِّص ، وبقدمين على الأرض ورأس بارد . وإذ كانت واعية وطوعية فإنهاسوف تمنح ببرود إجازة للتخريفات الدينية عن الأصول . وأنه لرجاء بلا سند ! وها هو ذا « ميرسيا إلياد » يقلب الجهاز بوضعه الأنطولوجيا البالية الموفقة كل التوفيق للمجتمعات الزراعية الأصلية المثالية في مقابل التاريخانية الهشّة للوعي الحديث المدعوّ لأن يصنع نفسه بنفسه ، من غير نموذج يحتذيه . وعليه يصبح التاريخ مسار دَنْيَوَة غيرَ قابل للارتداد ، نوعاً من آلة لصنع الدنيوي بطرد

(١) كارل ماركس ، « الثامن عشر من شهر برومير الخاص بلويس بونابرت (باريس ، المنشورات الاجتماعية ، ١٩٦٩) ص ١٧ ـ ٢١ .

الديني . والديني هو ماضي الانسان . الذي عليه أن يُشيح عن تاريخه السياسي ليعود بعكس الزمن إلى بداثية القِيَم الدينية التي يستَميت التطوّر الاجتماعي الاقتصادي في إفسادها[1] . ولا يبدو هذا القنوط ثابتاً هو الآخر في نظر الوقائع . واللاوعي اللاتاريخي يجاوز من طرف إلى طرف الوعي التاريخي . وتوقُّع تاريخ سياسي مُعَلْمَن أخيراً (ماركس) ينسى أن نسيج هذا التاريخ اليومي والألفي ليس له هو نفسه تاريخ : هناك عصور وثقافات أكثر ملاءمة من غيرها لتجربة الديني الجماعية ، وأما الديني بوصفه كذلك فليس له عمر محدّد . وأما الحنين إلى الأصول فينسى أن الأصل ماثل أمامنا في كل لحظة عنيداً غير مرئي . واللاوعي السياسي حافظة بلا ذكريات ، ماضٍ خصب يرقد فيه ذلك الذي لا يمكن أن يكون تامّاً (وأقلّ ما يمكن أن يكون بفعل ثورة تعيد إليه ، على العكس ، النشاط) . وليس هذا الماضي متّصلاً بحاضرنا الراهن بعلاقة سبق زمنية بل بعلاقة أفضليّة منطقية .

وعند ذلك تصبح المسألة الحقيقية هي التالية : لماذا يجتاح ماضينا الأشدّ إيغالاً في القدم حداثتنا بثقل متزايد ؟ ولماذا يقترب منا نحن الذين نُبعِده على روزنامتنا ، وكيف يستطيع « الجنوب » الزراعي اجتياز خط الاستواء والبحار الدافئة ليتفشى مثل نقطة زيت وسط « شمال » الكتروني في انفجار كبير لأشكال « بربرية » تؤلف لعبة من ألعاب الحصول على صورة بتركيب أجزائها المتناهية في الصغر والتقطيع وتفرض نفسها بشكل لا يقاوم : توقيعات موسيقى شعبية (تحطِّم فيها القرقعات البدائية آلات النفخ والآلات الوترية الأحدث تاريخاً) ، ودراسات على الطريقة الشرقية للظواهر الغيبية في مؤتمر قرطبة العلمي ، وغنوصيّات في « برنستون » وأمكنة أخرى ، وفرق صوفية في كل مكان ، وطوائف من منطقة « سيڤين » ، وذخائر من صور نجوم موسيقى « الپوپ » ، ومباركة بابوية للحشود التي أرعشتها الحماسة الدينية ، وانتحارات جماعية أو غير جماعية ، وهذيانات تجاوِز حدود المنطق في الزُميرات الارهابية ، وتعصّب للتنظيم ، وحروب دينية وسط المصانع (إيرلندة ، إسبانيا ، بلجيكا ، الخ . .) ، وهلوسات جماعية ، وبواعث على الهلوسة تُرسَل إلى الناس في منازلهم ، وشيوخ روحيون ،

---

(١) تفسير بتصرف لـ « خرافة العودة الأبدية » (غاليمار ، ١٩٤٩) . والحق أن « إلياد » حسّاس جداً إزاء حيل ديمومة الخرافات . انظر العدد الخاص من « دفاتر الهرن » (العدد ٣٣ ، ١٩٧٨) .

ومعلّمون كبار ، و « جرّاحون بأيدٍ عارية » ، وليُّ معادن عن بُعْد ، وعِرافة وإشعاعٌ مُذاعانِ متلفزان ، الخ . . . و « الشعب » يحاصر « المدينة » من داخل و « عبدة القوى الخفية » في هضاب آسيا الوسطى يتحدّثون في مركز البريد . أهو إيمان رخيص بالقوى الخفيّة ؟ بضاعة رخيصة ؟ كلا : إنه دردور على سطح تيّار عميق واسع المدى بعيد المرمى ليس في وسع عبارة « لا عقلانية » ـ رغم انطباقها على الصنف ـ الوفاء به بشكل من الأشكال . فهي تنعت النتيجة من دون أن تبيّن السبب .

وإذا كانت النتيجة تُحدَّد بأنها مجرّد « موجة تديّن » فإن مثل هذا الانعكاس في النزعة ليس بحدّ ذاته مخالفاً للمألوف . ويرى « دودس » مؤرخ الهلّينية في المرحلة الأخيرة من مراحل ثقافة العصور القديمة رجعة ضخمة إلى اللاعقلاني (ابتداء من عام ٢٠٠ ق . م) تلت ألفاً من السنين كانت تهيمن عليها العقلانية (من ١٣٠٠ الى ٢٠٠ ق . م) ولكنها التقت بالمرحلة الابتدائية التي اتّسمت بأنها أشدّ المراحل تديّناً (من ٣٠٠٠ إلى ١٣٠٠ ق . م) . ويكشف هو نفسه ، بعد المرحلة العقلانية الممتدّة من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر ، عن مرحلة جديدة من « خبّو الأضواء » ابتداء من عام ١٨٠٠ م[١] . ومن هذا المنظور الذي عاد إليه مرّة بعد مرّة عدّة علماء تحرّزوا من شراك مذهب المقارنة ، قد يبدو التاريخ البشري وكأنه مسرح لتعاقب آليّ أو رقّاصي بين ذهنية ليلته وأخرى نهارية ، أو رهاناً على « ترجّح واسع لنزعات » (رينان) متعارضة ولا يتمشّى بعضها مع بعض . أفيكون من الممكن فيما وراء صورة حالات المدّ والجزر والحلقات والرقّاصات ، الخ . . . اشتراط منطقٍ لضبط « الرجعات » قادرٍ على تخليصنا من التعاقبات الموسمية بمثل تخليصنا من انبعاثات الينابيع (تسمى عودة ظهور مياه الامتصاص أو الأنهار الموجودة تحت الأرض إلى السطح انبعاثاً) ؟ ويفضح علم التاريخ (ولا سيما منذ ظهور « لوسيان فيفر ») مغالطات تاريخية نستخدمها لاسقاط عواطفنا وأفكارنا على الماضي ؛ ولكن ما هي الآفة التي تجعل حاضرنا مثقّباً بالمغالطات التاريخية ؟

ويجري كل شيء كما لو أن التقاطع الذي لحظه « روجيه بستيد » من خلال مسوخ الديانات الافريقية في حواضر البرازيل المعاصرة يمكن أن ينتقل بشكل مشروع إلى

---

(١) أ . دودس ، « الإغريق واللاعقلاني » (باريس ، اوبيه ، ١٩٦٥) .

مستوى الكرة الأرضية . وقد تقهقرت شعائر الاستحواذ الشيطاني الإفريقية البرازيلية المتنقّلة بفعل تحرّر العبيد والتصنيع والنزوح الزراعي إلى سهول ريودي جنيرو ، تقهقرت نحو أشكال أقل طقوسيّة وأكثر ذهوليّة ، وبكلمة واحدة أشد سُعراً ، من النماذج الأصلية الخاضعة لمعايير جماعية شبه احتفالية . وها هو ذا عدم التمييز الإدراكي المستمدّ من تفسّخ بنى الأخويّات الدينية بفعل ظروف الوجود للبروليتاريا الفرعية يحطِّم حالات الإشراف المؤسَّسي الذي تمارسه الزمرة ، الأمر الذي يجعل الدين ينحطّ إلى سحر شيطاني[1] . ويتحوّل الـ « كندومبليه » تدريجياً إلى « ماكومبا » وهي حالة ذهولية وحشية يحلّ فيها استحواذ الألوهيّات الهندية المشهورة بأنها أكثر « فظاظة » محل استحواذ الآلهة الافريقية ذات التصرفات الأكثر تمدّناً . وبينما تميل المجتمعات التقليدية إلى الانتقال من المقدَّس الوحشي إلى المقدّس الداجن ـ كما يلاحظ الانثروبولوجي ـ تعرف المجتمعات الحديثة مساراً عكسياً . والعبادات الزراعية عنيفة ، والطقوس المدينية وحشية ، أي أن الثقافة المضادّة المدينية أكثر وحشية (خارجة على القانون) من الثقافة البدائية . والتوحشّية هي ما بَعْدُ لا ما قَبْلُ . وتغيير المقياس (من البرازيل « أرض الأضداد » إلى تناقضات اللحظة الراهنة) يؤدّي بحكم الواقع إلى تغييرات أخرى من حيث الحدّة والخطورة . وعملية نزع الثقافة « اللانظامية » لا تحرّر سوى رغبة في الكرنفال والرقصات الجامحة . بل بشكل أكثر جذرية في تناول القرابين المقدسة ، أي بنهاية الأمر ، في الانضباط . وتراخي الروابط الجماعية (بما في ذلك التلفون) تضاعف من الفراغات في الزمر (في الوقت الذي تسهّل فيه الاتصالات بين الأفراد) ، ولا يمكن والحالة هذه ترك المحل الديني شاغراً . وإذن نرتجل في هذا المساء (لعدم القدرة على الاحتفال التذكاري، أي على التكرار). ويؤكد إخلاء المكان من قِبَل الديانات المؤسَّسة (طائفية كانت أو غير طائفية) وصول السِدادات التوفيقية . وهذا الانتشار المقدَّس (الذي يذيعه الانفجار الاجتماعي) ليس مقدَّساً مُنهكاً بل هو مقدَّس غيرُ مراقَب . وإذ كانت طاقة الزمرة غير مقنّاة فإنها تسير في الحالة « الحرّة » ، تخترِع ، تُقيل ، تتخيّل . ولكن « تخيُّل الوصول إلى السلطة » لا يحرّر الزمرة من المقدَّس ، فهو يبطل تقديس

(١) روجيه بستيد ، « المقدّس الوحشي » (پايو ، باريس ، ١٩٧٥) . أنظر مناقشة هذا الرأي لـ « جان زيغلر » في « لقاءات جنيف الدولية » ، « الحاجة الدينية (لاباكونير ، ١٩٧٣) ، ص ١٤٥ ـ ١٧١ .

المؤسَّسات القائمة ، أي يُعتِق المؤسِّس من المؤسَّس ، ومن هنا يحدث في العادة من المجازر اكثر ممّا يجيش من مواقف الحماسة ، ومن الارتدادات الصوفية أكثر ممّا يثور من مشاعر الحنين الرعوي ، ومن جرائم القتل اكثر ممّا يصاغ من القصائد . وتؤلِّف تدفُّقات العفوية التحرّرية خرافة « العالم الجديد الطيّب » المذهَّبة ؛ وعمليات ذبح المتعصبين والارهابيين خرافتَه السوداء ، ولكنه العالَم نفسه ، عالم إدارات الدولة المجهزة بأدوات المعلوماتية ، وعالم مراقبة وقت العمل في المصنع بواسطة عدّاد فردي يعمل بالذبذبات الألكترونية .

٢ ـ القديم المهجور غير المفهوم .

إن فكرة القديم المهجور تشكّل موضوع عكسٍ باهظٍ للمعنى ؛ والازدراء الذي يماثل بينه وبين « شائخ » و « متقادم » و « رثّ » يتعرّض لأخطار جدّية . ولنكرّر الكلام على أصل الوضع اللغوي . فجذر الكلمة اليوناني يعني : « البداية » و « نقطة الانطلاق » ؛ ولكنه يعني أيضاً ومن غير انفصام « القيادة » و « السلطان » . واستعمالُ الكلمةِ الحديثُ يميل إلى الفصل بين معنى الأسبقية ومعنى السلطة، وهو فصل يجعل القائلين بالحداثة لا يستشفّونها . فقولهم : « أنت تعمل في الآثار أيها الرفيق » يُفهَم وكأنه : « أنت تدير ظهرك لحاضرك » . وأما قولهم : « ها قد اقتربتَ أخيراً من النواة الصلبة ، وها أنت تحكُّ الأُسس » فيُحمل على محمل الثناء العلمي . ولن تعزّي هذه الفكرة عن الامتعاض من موقف تهكّمي (القلب الطيّب / في مقابل سوء الطالع) لأن الواقع الذي تكشفه ليس فيه ما يعزّي . « مهجور » : ليس المقصود به مكاناً في الزمن بل في عمليّة وضع التحديدات في طبقات متراكبة . وليس المقصود به ما تجاوزه الزمن بل المقصود الجوهري ؛ وليس المقصود به المُمات بل العميق ؛ وليس المقصود به البالي بل المُبعَد.وليس من قبيل الصدفة أن يكون عدد من الأسرار الثقافية المعاصرة لا تسمح بالنفاذ إليها إلا بأشعة « س » الخاصّة بالمجتمعات البدائية .

ولكلّ منا ثلاثة انتماءات أو أربعة . رجل وامرأة ، إنها لكثرةٌ من الزمر في وقت واحد . وفي الزمن الطبيعي يتعايشان بفعل تسويات تلقائية أو مؤلمة على وجه التقريب . وهناك داخل كل زمرة أيضاً تبرّم . فالمصلّي من الطائفة البروتستانتية في مقاطعة « تيزيه »

مثلاً ينتمي إلى نهجه : من ينبغي أن يطيع ، رئيسه أم أسقف روما؟ القسّ المحلّي أم القسّ العالمي؟ يطيع بالطبع الاثنين اللذين يندمج أحدهما في الآخر. والدليل أن «الكنيسة» هي رغم كل شيء في حالة جيّدة. فالسلام يحمل على توحيد الكنائس؛ والحرب تعيد طرح مسألة التسويات. ولقد حُرم «لوثر» أوّل الأمر لازدواج الانتماء (حرمه البابا ليون العاشر في عام ١٥٢١) ، وبعد قليل من الوقت لم يعد في مقدور أحد أن يكون إنجيلياً إلى حدّ « و » كاثوليكياً إلى حدّ ، بل هذا « أو » ذاك . وعلى المرء في أوقات الشدّة أن يختار . ولأن هناك بالضبط خِياراً هناك أزمة (أزمة فصل ، أزمة قرار) . والأزمات شجيّة . وتكمن الفائدة الانثروبولجية من العمليات العابرة لاكتشاف الزمن بالأشعة في أنها تكشف عن طوبقة التحديدات الداخلية في سلوك الزمرة المرئي بإظهارها فوق السطح الاجتماعي أقدم الطبقات التي هي بهذا المعنى أكثرها نشاطاً . وتُبدي الأزمة ما هو أكثر حداثة على أنه الأكثر سطحيّة ، على أنه الذي يستسلم ويتصدّع تحت وطأة ما كان مكبوتاً ، والانتماء الأخير هو ، من بين انتماءين ، الأقلّ شأناً .

وتضامناتنا مبنيّة مع الأسف على صلة القربى ، والعمل اللاإرادي يأتي قبل العمل الناتج عن التفكير . وليس الأمر أمر « بعيد عن العين بعيد عن القلب » ، بل إنه كلما بعُد في الذاكرة كان أعمق في القلب وقد كانت الزمرة (بشكل عام) قبل الفرد (الذي ينفصل عنها « بَعْدياً ») : وقد حدّدت هذه الاسبقيّة في الزمن سلطان الإيديولوجية ، بوصفها حالة زمرة ، على أشخاص أفراد . ولكن لنهج الخلافة في الزمر داخل أصل النسالة بالذات وجهاً آخر في أصل الكائن البشري هو نهج الأفضلية السياسية . وتبعيّاتنا الشخصية تطلق عنان ذاكرة النوع اللاإرادية . ومبدأ التسجيل هو من نمط متحرّك : فالسخاء العقلاني (أو « التقدمـي ») يقرأ ـ وقد فاته فهم ذلك ـ التسجيلات الفردية بالمقلوب متخيّلاً الدائرة الصغرى وقد « أمسكت » بها التي أكبر منها لتكون الدائرتان موحّدتي المركز . ورؤية التسجيل مكانيّاً غرّارة خُلُقياً ، ولكنها عاجزة تاريخياً . وتُعلِّم الخلقية الفردية أنّ كلّ حلقة تلتزم بالقريبة منها ، والتجربة التاريخية تُثبِت العكس . ولزم أن يكون بارون « بريد » و « منتسكيو » قد عاش منفرداً بـ « پلوتارك » حقبة طويلة من الانسجام المدني في أوروبا ليوفِّر لنفسه هذه الفكرة التجريدية الباذخة :

« إذا كان هناك ما ينفعني وأعلم أنه يضرّ بأسرتي أطرحه من فكري . وإذا كان هناك ما ينفع أسرتي وأعلم أنه لا ينفع وطني أسعى إلى نسيانه . وإذا كان هناك ما ينفع وطني وأعلم أنه مضرّ بأوروبا والجنس البشري أنظر إليه على أنه جريمة[1] » . وإنه لشيء يشرِّف رجلاً شريفاً ولكنّه يقلب غريزة الزمرة التي يأتي الجنس البشري بحسبها بعد أوروبا ، وأوروبا بعد الوطن ، والوطن بعد الأسرة . وعندما يكون هناك تعارض بين واجبات الانتماء إلى الطبقة وواجبات الانتماء القومي فإنه ضُحّي بالأولى بشكل كثيف وتلقائي في سبيل الثانية (لم تتردد أية بروليتاريا أوروبية عام ١٩١٤ بين الاضراب العام والاتحاد المقدّس) : تنتصر الأمة على الطبقة . وحين يكون الانتماء العرقي أو الطائفي الديني أقدم، والتكوُّن القومي مميّزاً أو لاحقاً، تتغلّب الطاعة الدينية أو القَبَلية على الشعور القومي : تنتصر الثقافة على « الدولة ـ الأمّة » . (سوف يكون الكردي العراقي كردياً قبل أن يكون عراقياً ؛ وأما البولوني فليس عليه أن يختار بين أمّته ودينه لكون هذا مستنداً إلى تلك تاريخياً) . وفي وقت الأزمة يطفو على السطح أكثر الأقاليم إيغالاً في العمق . ومن وجهة نزوعية تنصهر الأسبقيّات والتفضيلات . ولا يُبحَث بالطبع هنا عن ظل قاعدة تجريدية ولا عن ظل آليّة ما : فلأنّ في كل وضع ملموس عدم يقين وتعقيداً في لعبة الانتماءات هناك مادّة لـ « السياسة » في العمل ، ومادّة لـ « التاريخ » في المعرفة . ولكن الوقائع علّمتنا ما في الفصل بين التوقّع السياسي والمحتّمات الثقافية من خطر (أي المحتّمات الطبيعية في نهاية المطاف) . وليس السخاء التقدّمي في هذا الصدد قاب قوسين من إحداث مفاجأة (غير مُرضِية) ؛ وإنها مع ذلك معادلة قابلة للعكس : ليس الفكر الداعي الى الكونية قاب قوسين من عملية قمع ، والمواجهة المزمنة بين حق الأقليات والدولة المركزية هو عبارة عن حقّ الزمرة القديمة العهد في أن تكون أنانية مقابل الحق الأناني للزمرة الحديثة . ونظراً لاستحالة تمثّل الدائرة الكبرى الثانوية للدائرة الصغرى الابتدائية ، أو تمثّل المدى الاقليمي المقرّر للكثافات الثقافية المتلقّاة ، فإنه لا مجال لغير حلول التسوية بين لا وعي أفراد الزمرة ووعي الزمرة الرسمي ، أي للّاحلول . وطابع هذه المصالحات الأعرج هو الذي يضمن بالضبط لتكوينات التسوية القوميّة قيمتها واستقرارها مهما تكن النمطيّات المؤسّسية المعمول بها (كونفدرالية ،

---

(١) مونتسكيو ، « افكار شتّى » .

فدرالية، وحدوية، الخ . . .) ومن هنا الصعوبة والأهمية في إمكان أن يكون المرء يهودياً في الاتحاد السوفياتي، وعربياً في اسرائيل، وقبلياً في الجزائر (أومزابياً)، وكاثوليكياً في «ألستر»، و«هُوا» في فيتنام، وكردياً في إيران، وباسكياً في اسبانيا، وكبيكياً في كندا، وكورسيكياً في فرنسا، الخ . . .

٣ـ التقدّم الرجعي

إن البشرية الاجتماعية التي فقدت مادّياً رسوخ قدمها وهي تتصنّع تعود إلى العهود الزراعية ذهنياً كيلا تفقد ذاتها . والأقاليم الثقافية التي يمحوها التقدّم التقني تعود فتتكوّن في الخيال . وعندما تتعذّر العودة إلى الأرض (تضخّم سكاني ، تلوّث ، تكثيف ، الخ . . .) تُجمَع من هنا وهناك عبر الرموز قطعُ أرض غير واضحة الفرز : الجغرافيا الخرافية لأراضي السلام (البلاد النموذجية) ؛ الجغرافية الواقعية للشِيَع المِلِّية ؛ الجغرافية الحربية للتبيعات السياسية . والغريزة المؤمنة عالمة جغرافية . وإننا لمحرومون إقليميون نُشبع حاجتنا بما نملك من سبل . والإيديولوجيات الحديثة هي أوطان من لا أوطان لهم . وطلب الإقامة في الأوطان الثانية بالفكر يعوِّض عن تلاشي الحدود بالواقع .

لقد ظهرت الكلمات المنتهية بـ « يّة » ظهوراً متأخراً وحيّاً في قاموسنا . فها هي « الكاثوليكية » تولد في القرن السادس عشر في ردّ فعل على الانشقاقات البروتستانتية . وها هي أول الـ « يّات » الفلسفية تظهر في القرن السابع عشر (التومائية [مذهب توما الأكويني] ، الديكارتية) ؛ وإلى القرن الثامن عشر يعود تاريخ المثاليّة والماديّة . وإلى القرن التاسع عشر أخيراً جميع (تقريباً) الـ « يّات » السياسية المستخدمة في الوقت الحاضر . ويتّضح أن الـ « يّات » (قومية كانت أو غير قومية) قد زاد انتشارها بشكل ملحوظ منذ الثورة الصناعية، ولكن علاقة إعطاء الهوية بالنبوّة ، وهو ما توحي به الكاسعة ، تترجم علاقة نَسَب ترجع إلى عهود سحيقة ، علاقة كان الكلاسيكيون يعبّرون عنها بالعلامة الإعرابية اليونانية (ikos) أو اللاتينية (icus أو eus) ، أو بشكل أبين عن طريق الظروف أو حروف الجر (آتون « من » ، قاطنون « في ») . وكان تلاميذ أرسطو يُدعَوْن « جماعة الليسيه » ، ومريدو الرواقية « جماعة الرواق » ، الخ . . .

وعندما كانت الحدود على الأرض ، وفي سجل المساحة لم تكن في حاجة إلى أن تُدرَج في فهرست . وتقتطع الفكرة شيئاً من المكان في التاريخ لأنها ليست مقطّعة جغرافياً بمساحات اجتماعية ثقافية . وقد كانت الولاءات عرقية قبل أن تكون أخلاقية ، وجرى التسجيل العَقَدي نفسه تبعاً للمناطق أو الأحياء قبل أن يتمّ بالـ « يّات » . وكانت « مدارس الفكر » الأولي في « الغرب » تربط الأفراد بمكانٍ ما على أنه استعارة بيانية لفكرة : بعكس المدارس الأخيرة التي تربطهم بفكرةٍ ما على أنها استعارة بيانية لمكان . وقبل أن توجد الأفلاطونية كأفلاطونية كانت عائلة أفلاطون الفكرية تُعرَف طوال ثلاثة قرون باسم حي في أثينا ، « الأكاديمية » ، واقعٍ في ضاحية الخزّافين تحفّ به أشجار الدلب . وقبل الرواقية كانت هناك « فلسفة الممرّ القائم على أعمدة » (أو « ستوا پويپسيل ») الذي كان « زينون » قد جلس تحت سقفه ليحاور العامّة ويعطي دروسه في حماه . وقبل « الأبيقورية » كان هناك « الحديقة » التي اشتراها « أبيقور » في إقليم « ميليت » . فمدرسته هي منزله . ومذهبه هو حياة التقشّف في مسكنه . وكانت « الليسيه » أقل مدرسيّة بكثير من الأرسطوطاليسية . واليوم تقع على كاهل عقائدنا المتعدّدة هذه المهمّة الصعبة : صنع أرض بالأفكار ، واختراع مزدرعات من ورق . وإذ كانت أراضينا الإقليمية عقائدية فطائفية ثم إيديولوجية فإنها طارت من مكانها مع أنها محدّدة لا متروكة للرياح . وقد تمّ الانتقال في بضعة قرون من طوبوغرافية المتكلّمين إلى طوبولوجيا الكلمات ؛ من مشارف النَسَب الانتقائي الى أمكنة الانتساب العامة ؛ من الواقع المألوف الى الأُسَر المُحتمَلة . وهناك اليوم عدد أقل من المخالطات وأكثر من « المعارف » ؛ وقدر أقلّ من التغاضي وقدر أكبر من الإقبال على آخر أمكنة اللقاءات . و«الأيديولوجية» هي آخر ما يبقى بعد تتبير الأكروبولات وتدمير الأسوار وتقطيع أشجار الدلب .

وما إن يتلاشى مكان ولادة حتى يظهر نذير بالموت . ولسنا ندري قطّ « إلى أين وصلنا » لأننا لا ندري من أين نحن . وتطفو دوائرنا فتكبر شهوتنا إلى التسجيل . وهناك علاقة حتمية بين تلاشي خطوط الزوال وتضاعف اسماء المصدر . وصحيح جداً ان التصنيع ضد الدين لأنه يُبطل الموضعة المحلّية : « رحيل جماعي ريفي ، تبدُّل في أمكنة الاستخدام ، نزوح وهجرة أيدٍ عاملة غريبة ، تحرُّك اجتماعي متسارع ، الخ . . . ولكن هذا هو بالضبط السبب في أنه يثير في البلاد المصنّعة إعادة موضعة محلّية ناشطة

للمستخدمين (أقلمة ، حماية بيئوية ، إذاعات محليّة ، إتّحادات ، إطار عيش) . ويثير في البلاد الزراعية الخاضعة لانتهاك صناعي متشنّج عَوْداً غير مشروع ، ولا يقلّ تشنجاً ، إلى ينابيع الهوية المفترض أنها نضبت بفعل التحديث (إيران الشاه محرَّراً الخميني ـ مثال من عدة أمثلة). وبدلاً من أن يخفّف تحديث البنى الاقتصادية من رثاثة الذهنيّات نراه يزيد من حدّتها . فالأرض الأميركية هي الأرض الموعودة للبدائية بشتى أشكالها . وكل إنسان يعلم أن الفِرَق الدينية في أكثر البلاد رقيّاً وتوحيد نمطٍ وتصنيعاً في الحقبة ما بعد الصناعية هي اكثر الفِرَق الدينية إماتة (جيم جونس) ، وأن الصراعات العرقية هي أكثر الصراعات العرقية ضراوة ، وأن المنافسات السياسية هي أشد المنافسات السياسية وحشية ، وكل ذلك بفعل قوة التقدُّم . ولكن الأقلّيات الثقافية هي كذلك أكثر الأقلّيات الثقافية حيوية ، والإذاعات المحليّة هي أكبر الاذاعات المحليّة عدداً .

لسوف يصدح البلبل إذن من جديد ، ولا يلبث القديم المهجور في عهد « بليكسيغلاس » أن يثير الأسف على بلبل النباتات الحرجية . ولا تَعِدُ خيبة أمل العالم الشهيرة بغير ازدحام شديد بالساحرين ، لا بنقص في عددهم . ويشغل الله بمرأى منا عن طريق الإعلانات الصغيرة المتفرِّقة ، مع الشيطان ، « أناه الآخر » ، جموعاً حاشدة ، ولا سيما حيث يُقام القداس بلغة العوامّ . رعايا أبرشيات من غير كتاب القدّاس ، وجبات طعام خاصّة من غير احتفال ، احتفالات عامة من غير جمهور ، روزنامة من غير أعياد يُعيِّدُ فيها، أيام أعياد من غير سوق عامة، قرى من غير لعبة المطرقة أو الدائرة ، أحياء من غير اجتماعات ، تعايش من غير جِوار ، شيوخ من غير سلطة ، مراهقون من غير تدريب ، احتفالات تذكارية من غير ذكرى : حتى إن أراضي « الشمال » المشاع ليست أراضي رسالة رغم كونها منذورة سلفاً لأكثر مذاهب انتظار مجيء المسيح سخاء (بوصف المسألة الوحيدة المعلّقة هي مسألة اختيار المسيح الملائم ـ والجواب في أيدي المحترفين) . ونزع الطقوس من الشأن اليومي وتحويل الثقافات إلى مناطق صحراوية يكدِّسان إحباطاً هائلاً إزاء اجتماعيّات العهود السحيقة ـ طاقة كافية ليس مستبعداً إمكان حسبانها يوماً بملايين الأطنان (إذا كان يُحسِن من سَيَبْقَوْن الغدَ) . وقد علّمنا استقصاؤ نا أن الحاجة إلى المطلق تُخفي وتتعهّد من داخل حاجة إلى التواصل

(تعكس « الحاجة » هنا في الأبدان والأرواح وظيفة عدم الكمال المنطقية) . وكلما أوغل الحشد في التوحُّد أوغلت حاجته إلى الاعتقاد في التوحُّش . وحيثما تحطّمت رابطة الزمرة انبثق اندفاع صوفي نحو مُطلَق . ومعروف تماماً أن مختلف الأشكال المعاصرة للعودة إلى الماضي تسعى لتنطيف الكآبة التي يثيرها المستقبل ؛ ولكن في الملطِّف نفسه ما يثير الكآبة من جديد . و « ظهور الشأن الديني المفاجىء على المسرح السياسي » ـ الذي يتحمّل النفقات عن الوقائع والأخبار ـ ليس خدعة إذا استثنينا توضيحبن : أوّلاً أنه ليس ظهوراً طارئاً بل هو مجلى تطوُّر بطيء مستمرّ (أو علاقة على قانون نزوعي) ، ثم إن التطوّر نفسه يتطوّر ، وليس ما يسمح بافتراض أن الظهور المذكور قطعه . ومن الممكن أن يكون الأمر أمر مرحلة انتقالية على طريق العودة . وقد سبق الاعتقاد بالسحر الاعتقاد بالآلهة المشخّصة ، وهو أشد طمأنة من الدين ، ولكن عصر السحر يطابق العصر الحجري[1] .

لقد سبق أن لاحظنا أن السجلّ الزمني لأشكال السيادة ليس قابلاً للارتداد ، وأنه يمكن العودة مثلاً من نموذج « المدينة ـ الدولة » إلى نموذج « المَلَكِيّة » ؛ وقد شهد زمننا أشكالاً أخرى ، وشهدتها حضارتنا كذلك إذا نحن رغبنا في تذكّر أصولها ، عنينا أنه خلفت « المدينة » الهلّينية ذات المحتوى الديني الضعيف الملكية الهلّينستية التي كان فيها « الملك » مؤلَّهاً . ومما لا ريب فيه إن إضفاء صفة الديمقراطية على الهيئات الادارية في « المدينة ـ الدولة » الكلاسيكية لم تكن تعني إضفاء الصفة الدنيوية كاملة عليها ؛ ومن المعلوم أنه كلّما كانت الحياة السياسية في « المدينة ـ الدولة » الاغريقية تزداد عقلانية وديمقراطية كانت تنموعلى هامش الساحة العامّة زمر دينية ـ فِرَق ، أسراريّات ، أخويّات ـ مغلقة ومتدرجة الرتب[2] . ويبقى أنه حدث حقاً رقيّ من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع قبل الميلاد بانتقال المجتمع البلاطي الميسيني والكريتي القديم (ذي الملوك الذين هم فوق البشر والخالي من المواطنين) الى الساحة العامّة الكلاسيكية التي كان « يُنتخب » فيها القضاة انتخاباً يرافقه نقاش متعارض الآراء وتقديم حسابات

---

(١) « غصن الذهب » ، ج ١ ، ص ١٦٤ ، «فريزر» : « يبدو أن السحرة والمشعوذين يشكّلون أقدم طبقة اصطناعية أو احترافية في تطوّر المجتمع » .

(٢) جان بيير ڤرنان ، « أصول الفكر الإغريقي » .

علني. وأما من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي فيُشهد في هذا الاطار الثقافي نفسه تقهقر عام ، سواء من الناحية الفلسفية أو الناحية السياسية ، تصحبه موجة من اللاعقلانية الصوفية (التي سوف تنبثق منها الفرقة المسيحية) حاجبة المُكتَسَبات العقلانية في الفكر الإغريقي وردّة ملازمة لملكية استبدادية « منافية للديمقراطية » . وها هي ذي مذاهب التعبّد للملك تخلف مذاهب التعبّد المدنية ، ولكن « الملك » الهلّينيستي هو منطقياً أقرب إلى « الحاكم » الميسيني من « الوالي » الأثيني . والمسيرة الطويلة التي انبثق في نهايتها الملك الإلهي من الساحر القديم أو المشعوذ ، ثم ملكنا الطيب ذو الحق الالهي في تجسّد الألوهية بهيئة بشرية (أو الملك ابن الاله) ، نعرف أنه طرأت عليها عدّة توقّفات ورجعات وتردّدات ؛ ولكن لنا الحق في أن نحكم بأنه لا انتهاء لها، وأنها قابلة لأن تعاود دورتها في كل لحظة . وممّا لا شك فيه أنه بالمعنى الدقيق للعبارة ينتمي « الملك الإلهي » الى الماضي الغربي ، ويمكن اعتبار دورة « غصن الذهب » منتهية[1] . ويطرد مبدأ الانتخاب السر الديني بشكل مباشر خارج فلك السياسة (أو فلك نظام القيادة) . ولكن ينبغي ان يكون المرء ساذجاً جدّاً ليتصوّر أن رئيساً منتخباً يفلت من الرابط القرباني ومن هالة الوظيفة التكريسية لأنه لا يقبض على صولجان أو عصا أو غصن . وعلاوة على المراسم البروتوكولية الخاصة بالتنصيب والافتتاح (بالمعنى الحقيقي للكلمة : طلب الرضى من الإله) والتكريس وأداء اليمين ، وتقديم التنميات ، الخ . . . يشهد اشعاع « صورة الرئيس » المستمرّ في الحياة اليومية للديمقراُطيات الليبرالية بالكمون السحري في سلوكنا ، الكمون المتعهّد بسبب نتائجه ، إن لم يُعتن به لذاته . وفي فرنسا لم تطرد « الدولة » صاحبة الحق (الجمهوري) حقَّ الفضل الالهي (الملكي) .

وليس « الانتقال الى الاشتراكية » هو القمين وحده بتبطين التقدّم الاقتصادي والاجتماعي برجعة وثنية في أشكال الوجود السياسي ؛ وتحويل وسائل الانتاج الى وسائل

---

(١) لقد لخص « سليغمان » (فريزر ، قراءات ، ١٩٣٣) المعايير الأربعة لتمييز « الملك الإلهي » تميزاً منطقياً : يملك سلطاناً على الطبيعة ؛ شخصيّة هي مركز الكون المتحرك ؛ تخضع أفعاله لنسق طقسي (آداب سلوك) ؛ هَرَمُه يستتبع موته . وقد يكون مثاله التاريخي الأول من أصل مصري (قبل حكم السلالات) عند أطراف النيل الأعلى (« الرت » ملك الـ « شيلوك » الذي هو تجسيد للمؤسّس « نيكانغ »). ومعلوم أن « ايفنز ـ برتشارد » (١٩٤٨) عارض صحة النموذج التجريبية ، ولا سيما الطابع الطقسي للموت ؛ ولكن معلوم ايضاً أن « يونغ » (١٩٦٦) أعاد بناء الأصل بكامل حقوقه .

اشتراكية لا يتعارض وشخصنة إجراءات الحكم في أي مكان . وبصورة عامة يبدو أن الأرباح بالعقلانية الاقتصادية (تخطيط ، مكننة ، استخدام الانسان الآلي) تُدفَع خسائرَ مماثلة في النظام السياسي . وفي نمط الانتاج الرأسمالي نفسه يميل التقدّم التقني إلى جعل حقيقة السلطان غُفْلاً ، يقنّعها ويمتصّها في آن نهج البنى التقنية ، ولكن ما يكسِّره الشأن الاقتصادي ويخفِّفه يعيد الشأن السياسي تكثيفه ويميّزه . وعلى هذا تؤلِّف « الآلة ذات المليون وجه » و « الزعيم ذو المليون وجه » زوجين . وكلما تعقّدت الدولة غدت أشد تجريداً ؛ وأشتدّ الطلب على التجسيد المحسوس . وتعميم بيروقراطية الوظائف لا يمكن تصوّره من غير ضدّه ، وهو تحويل عضو خيالي إلى ملك مُطلَق . وكأن إلغاء شخصنة مسارات القرار الفعلية (لجان خبراء ، لجان استشارية ، هيئة مشورة ومساعدة ، الخ . . .) يجد ملطِّفاً له في شخصنة متزايدة لـ « أَوْجُه » القرار . وكأن الفرد من رعايا الدولة التي لا جسد لها يعاوده الشعور بالأمان لرؤ ية وجه الرئيس الأعلى آخرِ كفيل حساس لنظام غير حساس . وجماع المعنى الاجتماعي المتوفّر يتشبّث من الخارج بجسد الرئيس الذي تتشبّث به من الخلف المؤسَّسة البيروقراطية (الدولة أو الحزب أو الدولة ـ الحزب) لأنها تفقد معه من هويّتها . ولا مزاح مع الرموز ، وحين يملك المرء رمزاً يعمل على إبقائه طويلاً . وهكذا يحافظ اصطناعياً على حياة التذكار المادي للزمرة أطول مدة ممكنة لتغدو بعد موتها ما سبق أن كانته في حياتها، مبنى عاماً .

٤ـ العالمي بالمقلوب

تتجاوب الأبحاث عن التوازن بين « الأكبر » و« الأصغر » مع مثيلاتها بين « البالي » و« الجديد » ، وما ينطبق على الزمان ينطبق على المكان . وكما أن الماضي والحاضر ينبغي أن يُدرَكا بوصفهما مركَّباً منطقياً ذا طابعٍ تناقضي يتّخذ الصراع داخله شكل تعاون فإن توحيد البشرية الاجتماعية وتجزئتها يؤلّفان القفا والوجه لمسار أوحد . وكما أن الماضي لا يبقى بالخلود فإن الإقليمي لا يختفي أمام القومي الذي سيخلفه ، ولا القومي يذوب في العالمي بوصفه نهاية المطاف .

وعندما يُكبّ العقل النظري على تاريخ البشر فإن ذلك يكون للإعجاب بنفسه في معظم الأحيان . والعقل هو مَلكتنا السامية لتوليف (عند « كانط » توليف مُدَركات

الفهم الذي يكون قد ولّف في الطبقة السفلى معطيات الحساسية) . ووظيفته المُعْتَرَف بها دولياً هي إعادة المُختلِف الى حظيرة الوحدة ، أي اعادة المحسوس الى حظيرة المعقول .
وعليه يصبح التاريخ تحت بصر الفلسفة النظرية مرآة فهم : التوليفة الفعلية التي يتبدّى فيها اختصار الاختلافات الطبيعية (أو القومية) اختصاراً بطيئاً إلى وحدة الإنسان النهائية . وقد كانت الترجمة البانورامية للملحمة ذوبانَ الحواجز الطبيعية (أُسَر ، قبائل ، طِوائف ، أمم) المتسارعَ بشكل فظّ ابتداء من القرن السادس عشر بفعل ولادة سوق عالمية (التاريخ العام يبدأ مع « ماجلاّن ») ، وفي القرن التاسع عشر ، آخرِ معابر الانتقال قبل الوصول إلى الدولة العالمية ، بفعل ولادة المكننة الصناعية . وليست وحدة العالم ولا الجوهر البشري ممنــوحَيْن بل هما يتكوّنان مع الزمن . وتقود عقلنة مجرى الأمور ، أو « العقل » مستيقظاً في التاريخ ، مباشرة وبتفاعل عملية التحوّل المثلّثة ، إلى تحوّل «نظام القطيع » إلى نظام عالمي ، وتحوّل التبعية الى الاستقلالية ، وتحوّل الفوضوية إلى النظام (« استبدلت الفوضوية داخل الإنتاج الاجتماعي بتنظيم مخطّط وواعٍ ») .
لقد دحرجت الخرافة الماركسية إلينا أسطورة ربيع الشعوب التي راجت في العام الثامن والأربعين . وقد جاءت الموجة ولا ريب من أبعد من ذلك ، من محبيّ البشر ومن « عصر الأنوار » أيضاً ؛ ولكن ما بين « فكتور هوغو » و« جول فرن » ، ما بين السِلمية الإنسانية والطوباوية التقنية ، كان النبأ الاشتراكي السارّ ينزلق بتناغم وانسجام . أوَلَم يكن « برودون » و« كونت » يريان هما أيضاً حرباً بين أمم محكوم عليها بفعل التطور الصناعي ؟ ولم يُضِفْ ماركس إلى ما كان سائداً في زمانه سوى وساطة رأسمالية (ولكنها لم تكن سوى وساطة زائدة أخرى) : لسوف ننتقل من « عالم الاستغلال والقتل الرأسمالي إلى « عالم السلام واتّحاد الشعوب البروليتاري » (القرار الأخير في مؤتمر « بال » ، ١٩١٣) عن طريق الثورة الاجتماعية . ولن يتمّ إلغاء الطبقات برفق ؛ ولكن ستنتهي بعد هذا العنف الأخير الفواصل والتناحرات القومية . ولسوف تصنع البشرية البروليتاريّة وحدة « جميع البلاد » . وكان لهذه التعميمات قاعدة تاريخية حقيقية . وكانت أوروبا الإقطاعية الهرمة قد تركت معطفها المرقّع يسقط ؛ وكان التمويه المتعدِّد الألوان للدول المالية قد أخلى مكانه للكيانات المنسجمة القابلة اقتصادياً للحياة . وإذا كان ظهور سكّة الحديد والاتّحادات الجمركية قد تغلبا على روح التحزّب للأوطان بتأمينهما انتقال

الإمارات الصغيرة القديمة إلى دول ـ أمم قويّة (يعود تاريخ الوحدة الإيطالية والوحدة الألمانية الى تلك الحقبة) فقــد كان يُفترض في استمرار الاندفاعة الممنوحة إلى القوى البشرية العاملة التقنية والعلمية أن يمدّ الخطّ البياني ويؤمِّن انتقال الحصريّات القومية إلى تبعية الأمم بعضها لبعض تبعيةً شاملة . وكان الاستغلال البرجوازي للسوق العالمية قد كسر أطواق الماضي الزراعي يساعده في ذلك التقسيم الدولي للعمل وانتشار المبادلات التجارية . وإذ كانت البروليتاريا قد أنهت ما كانت السكك الحديدية قد بدأته فلن يلبث التوحيد الاقتصادي أن يستجيب لتوحيد البشرية المتمدّنة توحيداً سياسياً . ولم يخطيء ماركس إلا نصف خطأ في الوقائع ، ولكنه أخطأ كلية في النظرية : والسبب جدلياً هو أن تناقضاً تخلّص من أحد عناصره ليس نصف حقيقة بل هو خطأ كامل .

لقد تّمت المكاملة العالمية بمعنى من المعاني : العالم واحد ، وقد بات إخضاع أجزائه بعضها إلى بعض أكثر جلاء في كل يوم . ولكن هذا هو بالضبط السبب في بروز اتّجاه معاكس متمِّماً للأول ومتعارضاً معه وكأنما ليلغيه . وكان ذلك أوّلاً ، ويا للدهشة ، في قلب الحركة المفروض فيها أن تكون حائزة مفاتيح جميع المراكز الحدودية في العالم : الأممية العمّالية . وكان قرن من الزمن كافياً لاستهلاك أربع أمميات ـ وهي تنظيمات رائعة للهزائم ـ ولم تكن أممية خامسة متوقَّعة . وأنشدت كل واحدة منها بشجاعة في صدر المسرح مقطوعتها الثورية (الموحِّدة) العقلانية (الوحدوية) الأخلاقية (المنادية بالشمول) ، ولكن الثورات الحقيقية تمّت في الكواليس أو على « مسرح » مختلف تماماً ، مسرح الأمم المناضلة من أجل البقاء (« العامية » الباريسية ، « أوكتوبر » الروسي ، الانتصارات الصينية والفيتنامية والكوبية ، الخ . . .)[1] . وقد انتقلت الطبقة العالمية المزعومة في مدى ما يزيد قليلاً عن قرن من الزمن انتقالاً رسمياً من « ليس للبروليتاريين « من » وطن (عام ١٨٤٨) » إلى « لبروليتاريي العالم كلِّه وطن « واحد » ، الاتحاد السوفياتي (عام ١٩٢٨) » ، وأخيراً « للبروليتاريين من الأوطان بقدر ما لهم من جنسيات ، فلكل وطنه (عام ١٩٨٠) » . وإنها لحقبة قاسية على الصاحبيين محبيّ البشرية .

(١) لم تكن « عاميّة باريس » من صنع الأممية الأولى ، ولا ثورة « أوكتوبر » من صنع الأممية الثانية ؛ ولا الثورة الصينية من صنع الثالثة : وحركات التحرّر من الاستعمار . ففي أحسن الأحوال : لامبالاة ؛ وفي أسواها : عداء .

وها هما « ماركس » و« مونتسكيو » يطيران شعاعاً وكيفما أتّفق . ولقد قفز العالمي المنتظر بنوعيه المعقولين، ومن على سفحيه الرمزيين، قفزة ناقصة . وهدمت « وحشية » القرن العشرين فكرة « الحضارة » الموروثة (إرث مشترك بين القرنين السابقين) . وإنها لوحشية بلا نظير ، ولكنها ليست بلا حدود لأنها وحشية « الحدود » بوصف الحدّ عملاً وحشياً أفسد فكرة الحضارة بوصفها مسار اللاّتحديد. ومرة أخرى لم تجرِ وقائع التاريخ كما ينبغي ، فالجماعة أخلّت بكل واجباتها . وإذا كان معنى أن يكون المرء ماركسياً هو أن يُخضِع مصالح وطنه لمصالح الكلّ ، أي مصالح زمرته القومية لمصالح الحركة الاشتراكية العالمية ، فليس العالم الحقيقي ماركسياً . وأسوأ من ذلك : العالم الماركسي ضد الماركسية لأننا نرى فيه أرترياً يناضل حتى الموت ضد أثيوبي ماركسي ، وصينياً ضدّ روسي له الولاء « الإيديولوجي » نفسه ، وصينياً ضدّ فيتنامي ، ورومانياً ضد بلغاري ، الخ . . . وإذا كان معنى أن يكون المرء انسانياً هو أن يفضّل مصالح البشرية على مصالح بلده فليست البشرية الحقيقية إنسانية لأننا في كل مكان نرى « الأنانيات المقدّسة » تنحر جذلى على مذابحها المباديء الانسانية لحق الناس (والمباديء الليبرالية للتجارة الحرّة) . والممارسة تقلب النظرية وتترك نظام التبعيّات المنطقي رأساً على عقب . وعلى سبيل المثال (وبغية الاسراع) فإن الحركة الثورية الإشتراكية ليست هي التي وجهّت منذ نصف قرن حركة التحرّر القومي بل القوميّة هي التي كانت « المُوصِل » (بالمعنيين) إلى الاشتراكية . ولم يحلّ انعتاق البلاد المستعمرَة ونصف المستعَمرة « المشكلة القومية » بل خفّف من سرعتها ونَقَلَها إلى المُضارِب « غير محدَّد » . وما كان تحرّر المعذّبين في الأرض ليعني انقلاب « الفواصل والتضادّات » القائمة لأن هذا الانقلاب تمّ عن طريق نصب حواجز جديدة . ولا تضع « مكافحة الإمبريالية » العالمية معسكر الأمميين مقابل معسكر القوميين في حلبة الصراع بل تقابل بين المتعصّبين القوميين في الدول الصغرى والمتعصّبين القوميين في الدول الكبرى . ولو لم يكن الأمر كذلك لانتفى الصراع . وكذلك فإن الصراع مع الفاشية في الحرب العالمية الثانية لم « يحشد » انصار القِيَم العالمية ضد مسعورين بفعل إنّية عِرقية رجعية بل نصّبت جملة ولاءات قومية (القوى الحليفة) في مواجهة قومية أخرى معزولة نسبياً (ألمانيا النازية) . والمحرِّك من جنس المحرَّك وإلا ما كانت هناك حركة (جماعية) . وبم تتميّز المناظرة الفكرية من الصراع السياسي (الذي

تعرّيه للعيان حالة الحرب) : الأولى تضع وجهاً لوجه خُطَباً منطقية ، والثاني يضع وجهاً لوجه طاقاتٍ جماعية . وتتلاشى طاقةٌ ما بفعل أخرى تزيد عنها ارتفاعاً . وفي ساح القوى السياسية نرى المِثْل وحده قادراًعلى مواجهة المِثْـل (أي « قديم مهجور » وقديم مهجور آخر) ؛ وإلا لم يكن هناك صراع فعلي وإنما توقّف صراع بفعل الانقطاع اوالانتقال إلى مستوى أقل فعالية (مستوى الخُطَب المنطقية مثلاً) . وبعبارة أخرى فإن الخُطَب المكتوبة باللغة الخاصة المستعملة لم تكن قوى الرجعية ـ ويا للفظاعة ـ فيها غربية ، بالمواجهة ، بل ماثلة داخل قوى التقدّم ؛ وبفضل ذلك ـ « والشكرلله » ـ تشجّع التقدّم وحارب الرجعية . « تقرير بالواقع » : « يا لعالمنا الشقيّ المقسّم هذا التقسيم » ـ تقسيمية متحرّكة وبلا أجل مسمّى . « ترجمة » : انكسرت مرآة العقل . ولم تعد المسألة البلقانية في أوروبا الوسطى بل في مقرّ الأمم المتحدة . فالعالم بأسره يتبلقن ومجمع حكماء الوعي العالمي يرسم فسيفساء بلا رسم (الدول الشابة الصغيرة جداً والمتزايدة باستمرار تذكّرنا بالتهريجات البالية التي كانت تمثّلها دوقيات « پارم » أو دوقية « شليزڤيغ ـ هولشتاين ») . وفي الوقت الذي يصبح فيه الاقتصاد عالمياً يتصدّع العالم السياسي . وإنه لتقاطع عجيب: يطابق السيولةَ المتزايدةَ لعمليات تدفّق السلع والإعلام عُصابٌ إقليمي استحواذي . وحمّى النزوح تستتبعها نوبة حصارية . وقريتنا التي تزداد مع الأيام عالميّة وتزمّتاً وطنياً ـ الثاني بسبب الأولى ـ يعيش عصر الحركات القومية والانفصالية والانضمامية والعشائرية التي يُسمّى وجهها المظلم انفصالاً قومياً وتمييزاً عنصرياً وكرهاً للأجانب . والنزعة التجزيئية التي تهدّد أول ما تهدّد ، بأشكال ودرجات مختلفة ، الدول الكبيرة المتعدّدة الجنسيات ذات النمط الفدرالي أو الكنفدرالي لا توفّر أعرق الدول « تحضّراً » ومركزية في أوروبا : المملكة المتحدة وإسبانيا وفرنسا . والمكبوت من التقدّم « الدولي » (آخر نعت اخترعه « بنثام »[1] عام ١٧٨٩ في كتابه « مخطّط سلام شامل ودائم » وأصبح متداولاً عام ١٨٣١) يعود إذن للظهور في كل مكان ، وعمليّة تفريغ الأدرينالين القومي تصطدم بجميع طرقنا السلوكية الجيّدة ، وأوّلها طريقتنا في التفكير . إنه لشيء « فاضح » ، هذا ما يقوله بعضهم . كمثل هذا الباحث في جمالية المواطنية

---

(١) فيلسوف انكليزي من المجتهدين في القانون (١٦٤٨ ـ ١٨٣٢) تستند اخلاقيته العملية إلى علم حساب اللّذات . (المترجم) .

العالمية الذي يفضح « علوم آثار التجذّر » باسم الانشقاقات الخصبة المنتمية إلى ما بعد القوميات[1] . إنه لشيء « معمّى » ومحرج جداً ، هذا ما يقوله الآخرون ـ ولا سيما منظّري الاشتراكية الذين يرون أن القومية « تفلت من قبضة كل نظرية عقلانية قابلة لأن يُعتَرَف بها » ـ كما كتب « أريك هوبسبوم »[2] . ومن الصحّة بمكان ان الاستبعاد العقلاني « قَبْلياً » لواقع الطبيعة يجعل الواقع القومي لا عقلانياً ، ولكن الواقع يبقى والمشكلة تظلّ : ماذا نفعل بهذا ؟ والحقيقة واحدة والخطأ متعدّد : ليس مستغرباً ان يبشّر اليمين بالقومية ، هذه الصيغة الجوفاء للتعدّد الذي يفترض في الواقع تعدّدية الأمم ، وفي القيمة ، حصريةَ واحدةٍ من بينها . وبالإمكان أن يكون هذا حكم إنسان من اليسار ، حسب القوانين المقدّسة الكلاسيكية . ولكننا لسنا هنا على اليسار ، وليس علينا إصدار إحكامٍ ، وبدرجة أقل أحكامٍ قيمية . ولنذكّر بأن هدفنا ليس اقتراح ارشادات بل أسباب ، على نحو يجنّبنا أن نكون مُلزَمين بتمييز ما هو « رجعيّ » مما ليس كذلك بفصل الخيّر عن الرديْ وكل ما يهمّنا هو فصل الممكن عن المستحيل، أي منطق العمليات الحقيقية ، وأوّلها وصف ما يجري . فقد دوّنا إذن من غير أن نغتبط على الإطلاق : الأزمة المزدوجة للاشتراكية وللمواطنية العالمية الليبرالية ؛ ونتساءل : لِمَ ليستا عملانيتين ؟ ونخاطر بجواب صادر عن حسّ سليم : لإنهما لا تعرفان الواحدة ولا الأخرى أن تَعُدّا حتى اثنين . لجمع المتعارضين في أزواج . أي تصوُّر وحدة الواحد ووحدة المتعدِّد . والصحيح أنه ليس ما هو أصعب من ذلك (ولا أكثر إشكالية تبعاً للعرف منذ بدايات الفلسفة). وبعبارة أخرى كيف يمكن أن يتصوّر المرء لدى عامل سياسي من عوامل الإرادة والذاكرة الوحدة التي تطابق وحدة التاريخ والجغرافيا الخاصّين بزمرته ؟ والجغرافي هو ذاكرتنا ، والتاريخي إرادتنا . ومن جهة ثانية فإن فعاليةً جماعيةً ما لا يمكن فصلها عن خرافة جماعية ، ولأجل هذا فإن تاريخ الزمر لا « ينفصل » عن جغرافيتها ، ولا مشاريعنا أو رؤانا تنفصل عن أرض إقليمية يُرجَع إليها. وعلاقة زمرة بالمستقبل تمرّ بماضيها ـ بنية منعطِفة لجميع الزمنيات السياسية (ليس من حاجة إلى أن يكون المرء يهودياً ليعرف ذلك ، حتى وإن كانت معاصرة الماضي لدى الشعب

---

(١) عن سكارپيتا ، « ثناء على المواطنية العالمية » (غراسيه ، ١٩٨١)

(٢) « لغز القومية » ، « مجلة الحاذق الجديد » العدد ١٠٥ (تشرين الأول/أوكتوبر ١٩٧٧) واقرأ بصورة خاصة مقال هوبسبوم عن كتاب توم نيرن ، « وهن بريطانيا »

اليهودي اكثر نموذجية مما لدى أي شعب في « الغرب ») . ومعلوم أن هذا التذكّر هو جوهرياً انفعالي عاطفي اكثر مما هو استدلالي منطقي . وليس محرِّك الحركات السياسية الحقيقية ذا طبيعة فكرية ثقافية ، ولكن « المثقفين » هم الذين على عاتقهم واجب التفكير في الحركة والإعداد لها . ويختصر هذا القلب في العبارة كثيراً من مواقف سوء التفاهم والإخفاق . والمكلّفون الفهم هم اسوأ الناس موضعاً ، وبدلاً من أن يعيدوا توضّعهم على المحور نراهم يحكمون بأن الحركة التاريخية « زاحلة عن موضعها » . ومن الناحية النظرية فإن الدولية (الاشتراكية) والمواطنية العالمية (الليبرالية) يبدوان إذا أعتُبرا لذاتهما وكأنهما شكلان عفويّان للتعبير عن الثقافية الفكرية في عالم العمل . ومع ذلك فإنهما من الزاوية السوسيولوجية إقطاعة ـ إن لم يكونا خاصيّة ـ الطلائع الفكرية (المناضلة والسياسية في نظر الدولية ، والجمالية والثقافية في نظر المواطنية العالمية) . والطوعية هي نمط العمل الطبيعي لدى المثقّفين المحترفين على الساحة السياسية . فهم أوّل من ينفصل ، وهم عند مبزغ الإرادة العقلانية ، ولا سيما في التضامن الدولي الحقيقي ؛ والمصيبة هي أن الذاكرة لا تلحق بالركب (أي الجماهير) . والطلاق بين الإرادة والذاكرة هو الذي يصنع إفلاسات الحركة الاجتماعية وشهداءها ؛ واجتماعهما يصنع الثورات .

وامتزاج الاندماج الاقتصادي والانفكاك السياسي للعالم يستدعي التفكير في خضوع كل من السلسلتين للأخرى . ويمكن أن يُرى في انتشار الوحدات السياسية الصغيرة جدّاً ناتجاً ثانوياً للتركيز الاقتصادي الذي يزحزح الأسوار القومية التقليدية بوصف رأس المال الخارج عن الحدود القومية يكسب من وراء التقليل من سيادة محاوريه المحليين[1] . ومن غير إنكار لصحة استراتيجيات المردودية فإنه يُفضّل أن يُرى فيها في آن معاً ردّة فعل ناجمة عن معادلة المستويات في الأرض الاقتصادية ـ بفسح المجال أمام لعبة الفواصل الثقافية كثغرة تنفذ منها الاختلافات والفروق وعملية وقف لتوحيد الأشكال توحيداً تقنياً . وهكذا تعود الهويّة التي فقدت ذاتها من هنا فتعثر عليها من هناك . وتثير العالمية المفروضة الخصوصية الطوعية بوصفها ترياقاً ضد التجانس . وتُحدِث مساحات عدم الحيازة الشاسعة جداً نقصاً في الانتماء تسدّه مساحات السيادة المتناهية في الصغر . ويقوم

(١) هذا هو تفسير المؤرخ « هوبسبوم » .

الشأن السياسي الجاذب نحو المركز بهجوم مضادّ على الاقتصاد الطارد عن المركز في الوقت الذي يُحدث فيه انتقال الصلاحيات إلى مراكز قرار خارجية غير خاضعة للمراقبة تصاعداً تعويضياً في الشهوات الثقافية للسيادة في الداخل . فكيف الجزم بما إذا كان الأمر تضادّاً أو تكاملية ؟ وليس شاعر البلد البيغودي البطولي نقيض التقنوقراطي الأوروبي ـ وبالإمكان أن يكون مقرّ الديانة القلطية المركزي في ولاية « كونكتاكيت » .
وليست هذه الرِيَب من اختصاصنا : فمن شأن السياسة ، أو من شأن سياسةٍ ما ، أن تقوِّم العلاقة وأن تقرّر تبعاً لمعاييرها في الاختيار . وسنكتفي بإدراك مسار تعميم العالمية بمظهره المزدوج ، الانطواء والانتشار ، التقلّص والتمدّد ، نزع الثقافة وإعادة التثقيف .
ولا يستنكر إنتاج المحلّي عملية الشمول الأرضي فهي ناجمة عنه . وتستعجل عملية توحيد معايير الإنتاج والاستهلاك عملية تمايز أشكال السلوك والإحساس ، في الوقت الذي يحرِّر فيه كل جهاز من أجهزة الاجتثاث إوالية من إواليات التجذير الإقليمي المضادّ (حقيقياً كان أو رمزياً) . وتفترض هذه الخطيطة ـ النظرية طبعاً في الحالة الراهنة لمعارفنا ـ شيئاً يشبه جهازاً لقياس حرارة الانتماء ، و(كذلك) ضابطاً انثروبولوجياً خفّياً يقوم بتصحيح ما فسد من كمال الزمرة .

وعندها يستجيب تطوّر الثقافات المثالي للقاعدة المعروفة تماماً في علم الجمال : سوف يكون عملٌ ما شاملاً اكثر من كونه فريداً . ويغدو التواصل أفقياً أمثل ما يمكن أن يكون بتعميق الأمور التي ليس في الوسع إيصالها ، عمودياً . ويلتقي الأصليُّ المتناهي في أصالته البعيدَ المتناهيَ في البُعْد ، وينزع الجوهري القناع عن حقيقة النوع . وإذ كان توحيد العالم الشائع اليوم أبعد من أن يفترض حذف المختلف فإنه يتمّ بمضاعفة الوحدات . وينبغي أن تتمايز الثقافات لتتمكّن الحضارة من الاستمرار في تعميم الشمول .

إن الانسان يستعيد كلّيته وهو يتجزأ . وحوار الثقافات الشهير الذي تتمثّل فيه بالنهاية الشمولية المعاصرة يفترض أن تكون أداة تعريف الجموع مؤمّنة ؛ فهو يتطلّب إذن المحافظة على الأَسيِجة . ولو لم يكن هناك مكان معيّن لدخول المرء في ثقافةٍ غير ثقافته وخروجه منها لنُزِعت منه الإمكانية الممنوحة له للدخول في هذه الثقافة . وبالجملة فإن الحضارة تستعلي على الثقافات بأنها ليست توكيداً للفروق بين الزمر التاريخية ولا نفياً

لها وإنما هي سيرورتها[1] .

وتُلزِم الحماية من عملية مناغمة تقنية اقتصادية بهجوم مضادّ سياسي ثقافي أشد تطهيراً وتسهيلاً في كل وقت . وهنا يكمن بالضبط الخطر : يزيد الارتفاع الكمّي في عوامل « التقدّم » من الحدّة النوعية لـ « التقهقرات » . فالنزعة إلى الاستقرار تتمخّض إذن عن عدم استقرار متزايد . والمبدأ الضابط النازع الى إبقاء الشقّة التمييزية بين الزمرة والمحيط المجاور ثابتة ليس مبدأ ميكانيكياً (حتى وإن كنّي عن نموذج فيزيائي) . وبديهي أنه ليس هناك من تعادل بين « فعل » و« ردّ فعل » بل هناك على العكس عدم تساوق بين قوى الواحد وقوى المتعدّد ، أي بين سحج الثقافات العالمية بنموذج النموّ الغربي وإقامة الأسيجة القديمة المهجورة المنذورة لحفظ الشخصيات الجماعية . وفي كل مكان تتنامى المسافة بين الاتّجاه الموروث والقدرة المكتسبة : وهذا هو بالتأكيد السبب الذي يجعل الذعر المرتبط بضياع الاتّجاه يصبّ في استدراكات بالسير الاضطراري الحافل بقفزات شبه خطرة أو جنونية . ويتمثّل ضبط الهويات الجماعية بشكل مفارق وكأنه منطق إفراط .

فهل يكون المسار الضابط عندئذٍ من نمط جدلي أو هو يفترض بالعكس تحويل الجدلية الى تجميعية ؟ ولسنا نملك الإجابة على هذا السؤال الذي يتعدّى قدراتنا . فهناك في المسار التاريخي أكثر من تبدّل لا يفتر في الأمكنة بين « القديم » و« الحديث » داخل نهج مُنْجَز يُحصَل فيه على عدم التحوّل بالاستبدال . ومسار المجموع جدلي فيما يتعلق بالمبدأ المنطقي ومبدأ هوية المتضادّات ، ولكنه ليس كذلك فيما يتعلّق بالتقدم في الزمن . وليس النموذج المُطمْئِن « رأي ، عكس الرأي ، توليفة » قابلاً للتطبيق على الحلزونية التاريخية . فبعد زمن المحليّ ـ البالي يأتي نفي العالمي ـ الحديث ، ثم يتوّج ذلك نفي النفي بالصيغة « اليابانية » بكل ما في الكلمة من وداعة لمجتمع تلطّف فيه عبادة الأجداد

---

(١) غني عن البيان أنه بسبب الازدواجية القائمة في صميم التطوّر التاريخي يتميّز الشعاع التقني الموجّه في جوهره من الشعاع الثقافي الموجّه . ولا تتفوّق حضارةٌ ما على الحضارات الأخرى ثقافياً لأنها اكتسبت « تفوّقاً » تكنولوجياً عليها . فليس هناك من حضارة « سامية الموهبة » . والإيديولوجية « الأوروبية » ، أو أسوأ من ذلك « الهندية الأوروبية » ، التي يتنازل منظّر جادّ إلى مستوى مناقشتها ترتكز الى اختلاط الشعاعين . وفي حال تلويح المغفّل بخرطومه فإننا نؤكد ان لشمولية ...بيعة البشرية نتيجة ملازمة هي التساوي الصارم بين جميع الثقافات التاريخية ، وأنها تستبعد في مبدأها تراتبية الزمر التاريخية .

إسناد الاعمال والمهامّ إلى الإنسان الآلي . والواقع أن التوليفة لا تنسجم مع الرأي ، وليست المرحلة الثالثة « خلاصة » الأولَيَيْنِ . وفي أعماق التفكير الجدلي ما يشبه ضمانة استعادة ، وفي التطور التاريخي شيء ممّا لا يمكن استعادته ، بالمعنيين : معنى غير القابل للعلاج ومعنى غير القابل للمراقبة . والزمن الاجتماعي يصيب بالدوار ؛ لا دوار التكرار (التجميعي) ولا دوار التقدّم (الجدلي) . بل دوار ما هو استثنائي . فهناك من ناحيةٍ الخطُّ البياني « تدجين الطاقات الطبيعية » ، ومـن الأخـرى الخطُّ البياني « فكّ حلقات سلسلة الطاقات الدينية » . وجعل الموضوعات عالمية = جعل الرعايا عشائريين . ولكن التوازن المسبّق المعاد عند كل درجة من درجات التطوّر يخلق عدم توازن جديداً . وفي وسع المعادلة ذات القِيَم المعكوسة ، وإن مترابطة ، أن ترى قيمها تتنامى حتى تصل إلى لا نتيجة . وإنه لارتفاع في الضغوط إلى صفر نهائي . نظراً لأن قبائل متعادية شتّى ستكون قد تزودّت من الآن حتى ذلك الحين بالنار النووية .

الفهرس

ص

المقدمة ٥

الكتاب الأول
جدلية
المقطع الأول
منطق المظهر

الفصل الأول: الوظيفة التي يضطلع بها وهمٌ من الأوهام ٧٧
قيمة عقبة ٧٧
حالة الأمكنة ٧٨
البهيمة ومسار خَلْقها ٨٥
وجه الدعوى ٩٣
المنطق السحري ٩٨
اعتماد الطريقة ١١٣
الفصل الثاني: ماضي وهم ١٢٥
أصل الكلمة ١٢٥
إنجاز ماركس ١٣٣
الفصل الثالث: تشريح وَهْم
تصنيف تمهيدي مُحتَم: الأشكال والقوى ١٤٥
الصَّدْع المزدوج ١٥٧
كلفة وهم ١٦٧

المقطع الثاني
فيزياء الاعتقاد

الفصل الأول : منطق بلا عقل ١٧٣
الإخفاق العلاجي ١٧٥
الاعتقاد : أمرضٌ هو أم عَرض؟ ١٧٩
الشيء في حالته العملية ١٨٤
الفصل الثاني : التوصية الانفعالية ١٩١
الفصل الثالث : داعي الانتهاء ٢٠٩
الفصل الرابع : الجسم والأجهزة ٢٣٣

الكتاب الثاني
نقد تحليلي

منطق التنظيم ٢٥٩
الفصل الأول : عدم الكمال ٢٦١
مُغلق فهو إذن مفتوح ٢٦٥
الخضوع الأصلي ٢٧١
تأثير النفوذ : استبدال / تكرار ٢٧٣
نزعة الإخفاق ٢٧٨
الفصل الثاني : الديانة الطبيعية ٢٨٣
الزمرة الشاملة ٢٨٦
في التاريخيانية بوصفها استدلالا خاطئا ٢٩٥
الطبيعة والتاريخ : زوجان لا ينفصلان ٣٠٢
في المجتمع الشيوعي بوصهف أعلى مراحل المثالية التاريخية ٣٠٤
تكريس الطبيعة ٣١٢
ما قبل العلم الباحث في الجماعة ٣١٧
روح القدس الخاص بالتنظيم ٣٢٥
الفصل الثالث : التجربة المضادة ٣٣١
علبة سوداء منثورة أشلاء ٣٣٣
الخطأ المأساوي ٣٣٨

ثأر «اوغست كونت» ٣٤٨
الفصل الرابع : قليلاً من الأخلاق ٣٥٩

المقطع الثاني
فيزياء استقامة الرأي

الفصل الأول : بنية النقص ٣٧١
الوظيفة التعليمية ٣٧٤
الوظيفة الجنائزية ٣٩١
الفصل الثاني : نظام الدفاع ٤٠٣
مبدأ التسجيل ٤٠٦
حالة الحرب ٤١٣
عقدة قسطنطين ٤٢١
الفصل الثالث : اللامكانية ٤٤١
الاستراتيجية في مقابل الطوباوية ٤٤١
الإعلام في مقابل العلم ٤٥٢
الحدود ضد الملحدين ٤٥٦
ابيقور العاجز اومارس ضد فينوس ٤٦٢
الفصل الرابع : الثبات ٤٧١
الاقتسام المستحيل ٤٧١
القديم المهجور غير المفهوم ٤٧٧
التقدم الرجعي ٤٨٠
العالمي بالمقلوب ٤٨٥

السياسة جعلت الناس، في جميع الأزمان، مجانين أو متوحشين أو خطرين، وبكلمة واحدة، فاقدي العقل. هذا ما يقوله الرأي الشائع.

والحق أن لكل إنحراف عقليّ سببه، ولا شيء يتمّ بلا علّة. هذا ما يقوله الحس السليم.

ومن هنا السؤال المحرج: لماذا ينبغي أن تزيغ عقول الناس بمجرّد أن يعيشوا في مجتمع؟

الجواب هنا يتخذ شكل صعودٍ نحو وضع إمكان الهذيان الجماعي وهو يبدأ بفحص خطابات الهذيان (وهي اليوم ايديولوجية) وينتهي بفحص البنية المنطقية لجماعة مستقرة. وينتج من ذلك أن «عدم إكتمال» أية مجموعة مغلقة يحدد الاستعمال الممكن لقابلية البشر للتصرف والانتظام جماعياً. وهو ضغط ملزمٍ يطلق عليه التقليد النقدي صفة «نظام».

يقول ريجيس دوبري «طويلاً ما أخفت السياسة عني السياسي». إنها تخفيه، ليس بمعنى ما يخفي القطار قطاراً آخر، بل بمعنى أن أي قطار يخفي السكك التي يجري عليها. هناك مسافات كثيرة، وشرعات كثيرة، ولكن هنا سكة حديد واحدة، أو سكة صليب.

وهذا النقد للعقل السياسي، إذ يثبت على نحو مادي دقيق الطبيعة الدينية للوجود الجماعي، يكتشف، في تطبيق التنظيم، ثوابت يشكل مجموعها «اللاشعور السياسي» للإنسانية، أو بكلمة أفضل: حضورها الأبدي.

ويستطيع المؤلِّف أن يكرر قوله: «أنا لا أواجه خطر أن أناقض، بل خطر ألا أفهم».